

Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

Period
1935

Bd. April. 1910.

Harvard University

Library of the Divinity School

BOUGHT WITH MONEY

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Digitized by Google

Digitized by Google

414

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Belser, D. Koch, D. Sägmüller, D. Rießler,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunzigster Jahrgang.

Tübingen, 1908.
Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Digitized by Google

Period 1935

7 Dec. 1907 – 30 Oct. 1908

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Seite

Digitized by Google

Druckfehlerberichtigung.

In Heft 2 S. 281 Z. 4 v. o. ist statt: Anno MDCXXIII. zu lesen: Anno MDXXIII (1523).

NB! Die Paginierung des Bogens 41 beginnt irrtümlicherweise mit Seite 631, **anstatt mit Seite 633.** Da dies erst nach Beendigung des Drucks von Bogen 41 bemerkt wurde, so konnte leider die Korrektur nicht mehr vorgenommen werden.

Der Verlag.

Digitized by Google

1907

Erscheint jährlich in 4 Heften zu je 10–11 Bogen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

[illegible] Belser, D. Anton Koch, D. Sägmüller, D. Rießler,
[illegible]

Neunzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen 1908.

Buchdruckerei von H. Laupp jr.

[illegible] (4 Hefte = 40–44 Bogen) M. [illegible]

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

III. Analekten

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
151
152
154
155
58
59
60
61
2
3



Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

[illegible] Bemerkungen zum hebräischen Texte des Jesus Sirach.

Von [illegible] Dr. [illegible]

[illegible] 31, [illegible] und [illegible][1] lautet nach [illegible] (1901):

[illegible Hebrew line]

In dieser Gestalt wird der Text [illegible] (1902) [illegible] (1903), [illegible] wiedergegeben. [illegible] Der Text ist [illegible] in der Text [illegible], wie [illegible] richtig [illegible], denn [illegible] nicht in den Zusammenhang. [illegible] Dem Inhalte nach findet sich [illegible] in der Vulgata (latina) cap. [illegible], in [illegible] cap. [illegible] cap. [illegible]. [illegible] Sir. 27, 17 (16); 41, 22 [illegible] an Lev. 19, 18. [illegible] ursprünglich ist, [illegible] Gedanken, die er enthält. [illegible] Bemerkungen zu demselben [illegible] (1906) übersetzt den Text: [illegible]

[1] [illegible] (1903).



I.

Abhandlungen.

1.

Kritische Bemerkungen zum hebräischen Texte des Buches Ekkli.

Von Theologie-Prof. Dr. Andreas Eberharter in Salzburg.

1. Ekkli 31, 2 II a und 2 II b. [1]) lautet nach dem Faksimile von Oxford (1901):

רֵעַ נֶאֱמָן תָּנִיד חֶרְפָּה || וּמַסְתִּיר סוֹד אוֹהֵב כְּנֶפֶשׁ

In dieser Gestalt wird der Text auch von Peters (1902) und (1905), Knabenbauer, Strack, Levi, Smend wiedergegeben. Der Vers ist wahrscheinlich vom Rande in den Text eingedrungen, wie Peters und Smend richtig bemerken, denn er paßt nicht in den Zusammenhang. Im Lateinischen, Griechischen und Syrischen fehlt er. Dem Inhalte nach findet sich 31, 2 II a in der Vulgata (latina) cap. 22, 25b, 27; in LXX cap. 22 cd; beim Syrer cap. 22, 25. Dazu vergleiche man noch Ekkli: 27, 17 (16); 41, 22 cd. 2 II b hat keine entsprechende Parallele, erinnert aber doch an Lev. 19, 18, 34. Obgleich der Vers l. c. kaum ursprünglich ist, so sind es doch biblische Gedanken, die er enthält. Dies mag es rechtfertigen, daß wir einige Bemerkungen zu demselben machen. Peters (1905) übersetzt den Text: Amicum fidelem fugat ignominia, et abscondens secretum amat sicut animam.

1) Die Zitate sind neu eingeführt nach Peters Ekkli (1905).

Diese Übersetzung ist unverständlich. Hält man am Texte fest, wie er auf uns gekommen ist, so könnte man ihn übersetzen wie folgt: Amicum fidelem fugat ignominia, et abscondentem secretum amat sicut animam. Allerdings ist in diesem Falle das Objekt des I. St. Subjekt des II. St. Daß dies in der Poesie unzulässig sei, ist zum wenigsten nicht erwiesen. Daß das Objekt dem Subjekte vorausgeht besonders in Fällen, wo die Verbalform das Subjekt einschließt, ist im Hebräischen keine seltene Erscheinung. Vgl. Gesenius-Kautzsch 27 a § 142, 2 a. Indessen läßt sich nicht in Abrede stellen, daß eine gewisse Härte in dieser Ausdrucksweise liegt. Darum wurden verschiedene Verbesserungsvorschläge gemacht. Als ein solcher darf wohl schon die Randlesart תָּנוּר pro תָּנִיר betrachtet werden. Peters (1902) ergänzt nach dem Pt. אוֹהֵב das Wort רֵעַ. Darnach würde II. St. lauten: „Abscondens secretum amicum amat sicut animam. Knabenbauer (1901) empfiehlt die Korrektur von אוֹהֵב in אָהוּב und übersetzt: „Amicum fidelem fugat opprobrium et abscondens secretum amatur ut anima“. Levi (1904) schaltet vor אוֹהֵב das Zeitwort יִמְצָא ein. Demnach würde II. St. in Übersetzung lauten: Abscondens secretum invenit amicum secundam animam. Bei Korrekturen, welche sich lediglich auf Vermutung stützen, darf man wohl als Grundsatz aufstellen, daß der überlieferte Text möglichst beibehalten werden soll. Unter diesem Gesichtspunkte verdient die von Knabenbauer entschieden den Vorzug. Auch paßt bei Knabenbauer II. St. inhaltlich gut zum I. St. Trotzdem möchten wir hier einen andern Verbesserungsvorschlag machen. Derselbe liegt vielleicht angedeutet im תָּנוּר, welches am Rande sich befindet. Der Redaktor, welcher die Randbemerkungen machte, könnte leicht aus Irrtum oder im Hinblicke auf das folgende חֶרְפָּה oder wegen des תָּנִיר im

Texte תָּנוּר pro יָנִיר geschrieben haben. Setzt man an unserer Stelle יָנִיר ein, so erhält man die klare und passende Übersetzung: „Amicus fidelis fugit opprobrium, abscondentem secretum amat sicut seipsum“.

2. Ekkli 36, 29 I, II. Peters in „Liber Jesu filii Sirach sive Ekkli hebraice“ liest:

קְנֵה אִשָּׁה רֵאשִׁית קִנְיָן ‖ עֵזֶר וּמִבְצָר וְעַמּוּד מִשְׁעָן׃

Knabenbauer, Strack, Levi, Smend und Peters in seiner Ausgabe (1902) geben den Text nach der Handschrift übereinstimmend wieder. Peters änderte in der eben angeführten Ausgabe den Text dahin, daß er an Stelle des וּמִבְצָר nach dem Griechischen כְּנֶגְדְּךָ setzte. Smend ersetzt קְנֵה durch die Randlesart קוֹנֶה und וּמִבְצָר durch כְּנֶגְדּוֹ. Über die Berechtigung und den Wert dieser Änderungen wollen wir nicht urteilen. Unsere Absicht ist: den Originaltext an zitierter Stelle festzusetzen. Wir sind nämlich der Ansicht, daß der Originaltext etwas anders lautet als die genannten Autoren denselben darbieten. Dieses bezieht sich selbstredend nicht auf die beiden Stichen als Ganzes betrachtet, auch nicht auf jedes einzelne Wort, sondern auf eine Phrase. Die genannten Autoren lesen am Anfange des I. St. עֵזֶר וּמִבְצָר. Statt dessen lesen wir den Text des Faksimile, der allerdings an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt עֶזְרַת מִבְצָר. Diese Lesart steht, die Sache rein äußerlich betrachtet, in schöner Harmonie zum 2ten Teile des Stichos. Das Ebenmaß der Gedanken erleidet dadurch keine Einbuße, sondern wird klarer zum Bewußtsein gebracht. Das ו zwischen den beiden angeführten Worten fehlt im Lateinischen, Griechischen und Syrischen. Diese Korrektur vorausgesetzt lautet obiger Vers in lateinischer Übersetzung: Posside mulierem initium possessionis ‖ adjutorium arcis et columnam firmamenti.

3. Ekkli. 43, 4 IV lautet nach Faksimile:

ומנורה תכוה עין

Der Konsonantentext wird von allen bereits genannten Herausgebern, wie er oben dargeboten wird gelesen. In der Übersetzung des Textes macht sich ein Unterschied darin bemerkbar, daß Knabenbauer und Peters (1905) תִּכוה als Ni. vokalisieren, während Peters (1902) und Smend es als Pielform betrachten. Der Grieche übersetzt: *καὶ ἐκλάμπων ἀκτῖνας ἀμαυροῖ ὀφθαλμούς* (cfr. Polyglott. Lond., Loch, Tischendorf-Nestle, Swete).

Der Syrer hat:

ומנהר זליקוהי ומשרג עינא:

Der Lateiner gibt den Text mit: „Et refulgens radiis suis obcaecat oculos" wieder. Hatch-Redpath in seiner Konkordanz zur LXX führt als Äquivalente von *ἀμαυροῦν* im Bibelhebräischen an כהה Dt. 34, 7 und עמם Ho. Threni 4, 1.

כוה Ekkli 43, 4 IV. fehlt in der genannten Konkordanz aus dem einfachen Grunde, weil der hebräische Text des Siraziden damals noch nicht vorlag. Ob der Enkel des Siraziden übrigens כוה gelesen hat, darf angezweifelt werden. Hierfür lassen sich folgende Gründe anführen:

1. Überall, wo sonst das Zeitwort כוה vorkommt wird es von den LXX mit „*καίειν*" übersetzt. Vgl. Js. 43, 2; Prov. 6, 28.

2. Alle von כוה abgeleiteten Substantive werden in LXX mit einem Kompositum von *καῦμα* oder einem stammverwandten Worte wiedergegeben. Ex. 21, 25 כְּוִיָּה = *κατάκαυμα*; Lev. 13, 24 (bis); Lev. 13, 25; 13, 28 (bis) מִכְוָה = *κατάκαυμα*. Jer. 7, 18; 44, 19 כַּוָּן = *χαυῶνες*.

3. Der Enkel des Siraziden war nicht bloß im hebräischen Schrifttum sondern auch im griechischen wohl bewandert; das bezeugen seine Worte im Prologe, wo er sagt: *Οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν*

μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα. Es dürfte ihm daher kaum entgangen sein, wie die LXX an anderen Stellen כוה wiedergaben. Dies anzunehmen ist man umso mehr berechtigt, da er selbst bekennt, daß er mit Aufwand von Fleiß und Mühe die Übersetzung angefertigt habe. Trotz der angeführten Gründe, welche gegen ursprüngliches כוה an zitierter Stelle sprechen, muß man die Möglichkeit zugeben, daß der Enkel des Jesus Sirach כוה gelesen haben kann. Das läßt sich sehr einfach begründen. Der Enkel des Siraziden nahm עין in der Bedeutung von „Auge“. Wollte er die Wirkung der Sonne auf das Auge klar und deutlich zum Ausdrucke bringen, so konnte er im Griechischen kein besseres Wort finden als welches „blenden“ bedeutet. Dies Wort konnte er auch nehmen für den Fall, daß er im Urtexte כוה las. „Die Sonne verbrennt das Auge“ will doch nichts anderes sagen als sie nimmt dem Auge die Feuchtigkeit, die Lebenskraft, die ihm zukommende und ihm eigene Tätigkeit d. h. das Sehen. Diese Hinwegnahme der Lebensfunktion des Auges konnte er kaum treffender ausdrücken als durch *ἀμαυροῦν* = blenden. Darnach hat der Enkel des Siraziden כוה etwas frei aber dem Sinne nach ganz richtig übersetzt, vorausgesetzt, daß seine Annahme עַיִן = Auge h. l. außer Zweifel steht. Hieraus ergibt sich, auf Grund des Griechischen ist ein sicherer Rückschluß auf den Originaltext nicht zulässig. Der Enkel des Siraziden kann in seinem Exemplare כהה und כוה gelesen haben. Zu demselben Resultate kommt man bei der Untersuchung des syrischen und lateinischen Textes. Der Syrer hat für כוה nur an unserer Stelle שרג, an den übrigen Stellen der heiligen Schrift, wo כוה vorkommt, hat er das gleichstammige כיא; die abgeleiteten Substantive כְּוִיָּה und מִכְוָה gibt er mit

כריא wieder. Der Lateiner übersetzt כוה und seine Derivate mit: „comburere“ adustio, cicatrix, plaga combustionis, combustura, placenta“, nur an unserer Stelle nimmt er כוה = obcaecare“. Der Einfluß des Griechen auf den Syrer und Lateiner scheint uns an dieser Stelle offenkundig. So stehen sich im Grunde genommen nur LXX und Originaltext gegenüber. Die Frage ist daher: Hat der Enkel des Siraziden l. c. den hebräischen Text, der ihm möglicherweise in der heutigen Gestalt vorlag, richtig übersetzt? Wir neigen zu einer verneinenden Antwort hin. Die Gründe hierfür sind folgende: Erstens erscheint uns die Phrase: „Der Sonnenstrahl verbrennt das Auge“ an sich ungewöhnlich und unpassend. Diese oder eine ähnliche Phrase begegnet uns in den übrigen heiligen Büchern des A. T. nirgends. Anders läßt sich aber כוה nicht übersetzen. Denn die Bedeutung „brennen“ ist dem genannten Worte nicht nur im Hebräischen sondern auch im Aramäischen, Arabischen und Assyrischen gesichert. Ansprechender und natürlicher erscheint uns die Phrase: „Der Sonnenstrahl verbrennt die Quelle“. Ferner scheint der Sirazide Kap. 43, 1—6 die Wirkungen der Sonne auf die vernunftlose Natur darzustellen, wenn er auch 3 II. vielleicht in Anlehnung an Ps. 19, 7 die Frage einflicht: „Wer kann es unter ihrer Hitze aushalten“? In allen übrigen Versen schildert er die Wirksamkeit der Sonnenglut in der Natur. Eine Ausnahme würde bei der Auffassung des Griechen selbstredend noch der angeführte Stichos machen. Indessen glauben wir im Rahmen der ganzen Darstellung von 43, 1—6 und insbesondere in Hinsicht auf 43, 4 III. wo es heißt: „Durch ihre Ausstrahlung wird die Welt in Brand gesteckt“; wo die Wahl des Ausdruckes נוֹשָׁבָה auf die Erde, das bewohnte und bewohnbare Festland hinweist, sei es näher liegend, 43, 4 IV. bei עַיִן an etwas in der vernunftlosen Natur zu denken als an ein Glied des

menschlichen Leibes. Nun kommen in dieser Hinsicht nur zwei Bedeutungen von עַיִן in Betracht nämlich: Oberfläche und Quelle. Da עַיִן in ersterer Bedeutung sonst immer in Verbindung mit אֶרֶץ vorkommt, überdies diese Wirkung der Sonne im vorausgehenden Stichos dargestellt erscheint, so möchten wir 43, 4, IV der Bedeutung „Quelle" als Repräsentantin der Wasser überhaupt den Vorzug geben. Darnach wären den Wirkungen der Sonnenhitze in Vers 4 III und IV noch einmal kurz zusammenfaßt, indem das Festland und die Quelle (Meer, Wasser) genannt werden. Dies betrachtet, läßt sich unseres Erachtens die Zulässigkeit der Uebersetzung: „Et luce eius comburitur (exsiccatur) fons" kaum bestreiten.

2.

Die altkirchliche Apologetik des Christentums [1]).

Von Prof. Dr. Wilhelm Koch.

1. Apologetik, d. h. dem Glauben voraufgehende oder jedenfalls vorauszusetzende Begründung der Wahrheit des Christentums hat die altchristliche Kirche, deren Zeitraum ich hier über die ersten sechs Jahrhunderte ausgesteckt mir vorstelle, systematisch nicht betrieben. Ihre Wortführer sind mehr Apologeten als Apologetiker, mehr wachsame, begeisterte Verteidiger christlichen Glaubens und Lebens gegenüber Mißverständnissen, Verleumdungen und Vergewaltigungen, als nüchterne Fachmänner und Architekten, welche die Grundmauern des Christentums auf ihren Bestand und Halt untersuchen und uns darnach einen klaren, erschöpfenden Grundriß des christlichen Systems zeichnen. Selbst die zwei Werke, bei denen wir noch am meisten geneigt sein könnten, von einer Apologetik des Christentums zu reden, des Laktantius „Insti-

---

1) Eine akademische Antrittsrede.

tutiones divinae“ und des Eusebius „Praeparatio evangelica“ und „demonstratio evangelica“, sind weit entfernt von Vollständigkeit in der Ausführung. Es fehlt sogar nicht an Worten, wie: daß es ein Widerspruch sei, die Offenbarung Gottes, insbesondere im Christentum, einer Prüfung auf Wahrheit zu unterwerfen, daß es dem Christentum wesentlich sei, ohne vorausgehende Begründung und Rechtfertigung, durch bloßen Glauben angenommen zu werden. Allein Tertullian, der unter anderen sich so äußert[1]), ist bekannt als extremer Gegner der hellenistischen Philosophie, und es stimmt nicht zu diesem Fideismus, wenn er andrerseits der menschlichen Seele zuruft, daß sie sich nur auf sich selbst besinnen solle, um ihrer Unsterblichkeit und des Daseins eines Gottes bewußt zu werden[2]). So ist ihm eben doch die Reflexion auf den Inhalt des Bewußtseins wenigstens eine Vorstufe für den Glauben, eine gewisse Apologetik des christlichen Gottesbegriffs, auf Grund deren erst der Glaube froh sein Wagnis vollziehen kann. Andere Väter, wie Klemens von Alexandrien und Augustinus, reden offener von der Notwendigkeit der Apologetik[3]), allein wir sind darauf verwiesen, bei dem durchaus gelegentlichen Charakter der altkirchlichen Apologie und dem Mangel einer systematischen Apologetik die sehr zerstreut liegenden Gedanken zuerst zu ordnen, ehe wir zur Darstellung und Beurteilung derselben, unsrer Aufgabe, übergehen können[4]).

---

1) Tert., de carne Christi 5; vgl. Hilar., de trinitate 1, 1; 3, 1; Augustin., epist. 120, 3 f.; de nupt. et concupisc. 1, 2, 2.

2) Tert., Apol. 17; vgl. de testim. animae u. adv. Marc. 1, 10; 3, 4; 5, 5; de resurr. carn. 12; de poenit. 1.

3) Clem. Al., Strom. 1, 20; 2, 11; 7, 11; Augustin., epist. 120, 3; de vera relig. 24; contr. duas epist. Pelagii 2, 8.

4) Zum Ganzen vgl.: K. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Litteratur der christl. Theologie I (1861). Greg. Schmitt, Die Apologie der ersten 3 Jahrhunderte (1890). Jos. Zahn, Apologet. Grundgedanken in der Litt. der ersten 3 Jahrh. (1890). G. Mayer, Die altchristl. Apologetik in ihrer normativen Bedeutung: Neue kirchl. Zeitschr. III (1892),

2. Doch zuvor ein Wort über die Quellen der altkirchlichen Apologetik! Sie ist zu einem großen Teil nicht original. Friedländer in seiner „Geschichte der jüdischen Apologetik" (1905) hat die Abhängigkeit der ältesten christlichen Apologeten von der im hellenistischen Zeitalter erwachten vorchristlichen jüdischen Apologie freilich übertrieben; indes eine sehr starke Anleihe bei den jüdischen Argumenten für den Monotheismus und für die Überlegenheit der alttestamentlichen Religion gegenüber allen andern Religionen, eine Anleihe zumal bei der jüdischen Polemik mit ihrer ganzen Schwäche und ihrer oft unangenehmen Aufdringlichkeit hat sicher stattgefunden. Josephus und Philo, jener mit der zum Teil chauvinistischen Apologie „contra Appionem", dieser mit der Schrift „de vita contemplativa", sind reichlich ausgeschöpft worden[1]. Es ist dies trotz der scharfen Gegnerschaft nicht auffallend. Einmal waren es nach andern Anzeichen keineswegs hervorragende und originelle Geister, die sich als die Ersten zur Apologie des Christentums erhoben. Sodann befand sich die junge christliche Kirche dem Hellenismus gegenüber in derselben Verteidigungslage wie das Judentum und sah sich denselben Vorwürfen des Atheismus und der Immoralität ausgesetzt. Bot sich da einem christlichen Skribenten nicht willkommene Gelegenheit, spekulativen Köpfen wie Philo und Schriftstellern wie Josephus, denen man sich eben doch als religiös verwandt

---

572—587. O. Ritschl, Die christl. Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart: Theol. Stud. u. Krit. 1892, 143—173. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh. (1895). L. Laguier, la méthode apologétique des pères dans les trois premiers siècles (1905). J. Geffcken, Die altchristl. Apologetik: Neue Jahrb. für das klass. Altertum VIII (1905), 625 ff. J. Geffcken, Altchristl. Apologetik u. griech. Philosophie: Zeitschr. für das Gymnasialwesen IX (1906), 1 ff. J. Geffcken, Zwei christl. Apologeten (1907). O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums (1907).

1) Vgl. P. Krüger, Philo u. Josephus als Apologeten des Judentums (1906).

fühlte, Gedanken und Worte zu entnehmen?

Die jüdische Apologie ist jedoch nicht die einzige Quelle, denn sie ist selbst nicht ganz original, sie lebt, wenigstens als Verteidigung des Monotheismus und als Polemik gegen das Götterwesen, unverkennbar von der hellenistischen Philosophie, die schon zwei Jahrhunderte vor Christus den Kampf gegen die anthropomorphen Gottesvorstellungen und den Bilderdienst aufgenommen und den Begriff eines geistigen Gottes und geistigen Gottesdienstes erarbeitet hatte. Und nicht bloß indirekt, hindurch durch die jüdische Apologie, auch direkt hoben die christlichen Apologeten, angefangen von Marcianus Aristides bis ins 4. Jahrhundert hinein, ihre Argumente gegen den Polytheismus in fast schablonenhafter Wiederholung vor allem aus der wissenschaftlichen und Popularphilosophie der Stoa[1]). Geffcken hat dies in seinem neuesten Buch über die zwei christlichen Apologeten Aristides und Athenagoras bis ins einzelne nachgewiesen und damit allerdings zu einer Revision des gewöhnlichen Urteils über die wissenschaftliche Bedeutung eines Teils der alten Apologeten erneuten Anstoß gegeben. Nur wo diese die Wahrheit des spezifisch christlichen Glaubens zu erweisen suchen, da bieten sie Eigenes, da wissen sie uns Selbstgefundenes und Selbstempfundenes zu sagen und gewinnen an Bedeutung für die Apologetik des Christentums.

3. Unsren einleitenden Gedanken über den unsystematischen Charakter und die nur beschränkte Originalität der altchristlichen Apologetik fügen wir nun noch die Einteilung, die Ordnung ihrer Hauptgesichtspunkte an. Wernle[2]) hat drei Stufen der altchristlichen Apologetik zu unterscheiden versucht, wobei er allerdings über den Rahmen der neutestamentlich-kanonischen

---

1) Vgl. z. B. Aristid., Apol. 1 ff.; Athenag., legat. 13; Theophil., ad Autol. 2; Lactant., inst. div. 2, 5; 7, 3. 25 ff.; Athanas., contr. gent. 35 ff. 44.

2) P. Wernle, Die drei Stufen der altchristl. Apologetik in religionsgeschichtlicher Bedeutung (1904).

Litteratur nicht hinausgriff: eine volkstümliche Stufe, auf der die Wahrheit des Christentums durch die äußeren Wunder seines Stifters und seiner ersten Boten bewiesen wird; eine paulinische Stufe, die das innere Wunder des Christwerdens und Christseins als Wahrheitsbeweis vorbringt; eine johanneische, zu den Apologeten des 2. Jahrhunderts überleitende Stufe, auf der Jesus als die Zusammenfassung und Vollendung aller vorausgehenden Wahrheitserkenntnis, das Christentum als die Wahrheit betrachtet wird. Die Einteilung Wernles ist im ganzen richtig, nur muß im Auge behalten werden, daß die zwei ersten Stufen weder unter sich noch gegenüber der dritten chronologisch scharf sich abheben, sondern vielfach Nachwirkungen der Beweise früherer Stufen auf der dritten sich geltend machen. Noch mehr trifft dies für das Zeitalter der eigentlichen christlichen Apologetik zu. Eine scharfe chronologische Ordnung ist hier nicht möglich. Wohl tritt der johanneische Wahrheitsbeweis für das Christentum, um mich mit Wernle auszudrücken, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts durch Klemens von Alexandrien in den Vordergrund und wird von den alexandrinisch geschulten Apologeten und Vätern mit Vorliebe festgehalten, aber gleichzeitig ja schon vor Klemens finden wir mit Nachdruck den Beweis mittels der im Christentum erfüllten Prophetien gebraucht, und auf ihn hat die alte Kirche nie verzichtet. Mit Origenes hebt dann erst wieder das mittels der äußeren Wunder geführte Argument an, nachdem es bis dahin fast gar nicht vernommen worden war. Jene paulinische Stufe endlich ist nie ganz in Vergessenheit geraten. Wir ziehen deshalb eine Ordnung vor, welche die Mittellinie einhält zwischen chronologisch Unterscheidbarem und sachlich Geschiedenem und stellen als ersten Grundgedanken der altkirchlichen Apologetik des Christentums den Weissagungsbeweis heraus. Innerlich verwandt mit ihm ist das Wunderargument; es mag die zweite Stelle einnehmen, obwohl es chronologisch dem dritten Grundgedanken, freilich nur um ein Geringes, nachsteht, nämlich dem

johanneisch-alexandrinischen Wahrheitsbeweis mittels rationaler Betrachtung des christlichen Glaubens und der christlichen Moral. Seit dem 3., noch mehr aber dem 4. Jahrhundert wird die Geschichte Jesu und des Christentums als ein neuer apologetischer Beweis hinzugenommen, den wir aus chronologischen und inneren Gründen an den dritten, den rationalen Wahrheitsbeweis reihen. Unsre Darstellung schließt mit dem fünften, sagen wir paulinischen Argument aus der praktischen Erfahrung des Christentums, nicht als ob es an letzter Stelle gebraucht worden wäre; seine freilich schwachen Spuren fehlen zu keiner Zeit ganz. Aber seine Eigenart erheischt gegenüber dem ersten und zweiten wie dem dritten und vierten Wahrheitsbeweis eine gewisse abschließende Stellung.

4. Wenn die alte Apologetik am frühesten den Weissagungsbeweis angewandt hat, so waren für sie nicht nur das Beispiel der neutestamentlichen Schriften maßgebend, sondern auch das praktische Bedürfnis gegenüber dem Judentum: sie mußte an die Messiasidee anknüpfen.

a) Das Argument lautete: in der Person Jesu, in seinem Leben von der Geburt bis zur Verherrlichung ist alles erfüllt worden, was der alte Bund unter dem Messias erwartet, geahnt und in gewissen Typen und Vorbildern unbewußt dargestellt hat; also gibt sich im alten Testament eine göttliche Stimme für das Christentum kund; Gott beglaubigt durch die Weissagungen des Christentums Wahrheit. Justins Dialog, Tertullians und Cyprians Schriften adversus Judaeos und Eusebius' demonstratio evangelica (lib. 4—10) sind charakteristisch für diesen Beweis; eine Menge von Stellen des Alten Testaments werden als Prophetien und Typen Jesu und des Christentums zusammengetragen, zumal um die Tatsache des Leidens und Kreuztodes, die zum zeitgenössischen Messiasbild so gar nicht paßte, als wirklich angekündigt zu erweisen[1]). Als neu-

1) Zum Ganzen vgl. Werner, a. a. O. 11—84; Zahn, a. a. O. 13—21. 64—66; Schmitt, a. a. O. 110—118. Zu Eusebius vgl. Faul-

testamentliche Weissagung und damit als Garantie der Wahrheit wird die eschatalogische Rede Jesu über den Untergang der hl. Stadt gerade den Juden mit Nachdruck vorgehalten.

Auch beim Heidentum war das Weissagungsargument aus dem Alten Testament und dem Leben Jesu geeignet, Eindruck zu machen, für die göttliche Bezeugung des Christentums und, was noch als bedeutsamer erschien, für das hohe Alter desselben zu sprechen. Hohes Alter einer Religion gab in jener hellenistischen Zeit den Maßstab für die Werthöhe einer Religion, und Tertullian kann ganz allgemein sagen: „idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis“[1]). Der Altersbeweis aus den Weissagungen — unter einem andern Gesichtspunkt werden wir beim dritten Grundgedanken auf ihn stoßen — wird auch bei den Apologeten zum Wahrheitsbeweis[2]). Als der Eklektiker Celsus zum erstenmal prinzipielle Einsprache gegen das Weissagungsargument erhob, weil keine einzige der vorgebrachten Prophetien auf Jesus und das Christentum allein zutreffe, vor allem aber weil Weissagung und Freiheit des Zukünftigen in Widerspruch stehe[3]), und als weiterhin die Gnosis mit dem Alten Testament auch die Masse seiner Prophetien ablehnte, da wurde diese mächtige Gegnerschaft für die christlichen Apologeten nicht etwa Anlaß zur Korrektur offenkundiger Schwächen, sondern zur Häufung des Arguments. Es ist schwach, was Origenes gegen Celsus' prinzipiellen Einwand, ja selbst

haber, Die griech. Apologeten der klass. Väterzeit I: Eusebius v. Cäsarea (1896), 96—103. Seitz, a. a. O. 193—205. Vgl. noch besonders Augustin., de civ. Dei 15—18.

1) Tert., Apol. 20; vgl. Justin, I. Apol. 31. 33; dial. 7; Tatian, orat. 29.

2) Vgl. noch Justin, I. Apol. 13 ff.; Athenag., legatio; Tert., Apol. 21. 24; Cypr., quod idola dii non sint 13 f.; Lact., inst. div. lib. 4.

3) Vgl. F. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum (1899), 51—54. 82—86. Bezüglich der Gnosis vgl. Tert., adv. Marc. lib. 3; Augustin., contr. Faust. 12, 7, 25; 13, 10; 16, 20 ff.

gegen dessen These, Jesu angebliche Weissagungen seien nichts als vaticinia ex eventu, zu erwidern weiß[1]), und was der Fleiß und die Gelehrsamkeit eines Eusebius dem scharfen Kritiker der Weissagungen, Porphyrius dem Neuplatoniker[2]) und seinen Schülern Hierokles und Julian entgegnet und was ihm Theodoret, Chrysostomus und Cyrill der Alexandriner nachschreiben, das beschränkt sich darauf, vorwiegend die Richtigkeit der heidnischen Orakelsprüche und die Superiorität der für das Christentum zeugenden Prophetien, die Superiorität hinsichtlich der beteiligten Personen, der Umstände, des Inhalts und Zwecks zu zeigen. Gerade Eusebius schafft hiefür wieder ein gewaltiges Material bei. Trotz aller Befehdung ist und bleibt für den alten Apologeten das Weissagungsargument ein, wenn nicht der beste Wahrheitsbeweis. Justin schon hat es ausgesprochen, für den Menschen, der guten Willens die Wahrheit suche und nicht gerade ein Sklave falscher Systeme oder einer Leidenschaft sei, sei nichts mehr geeignet, eine vernünftige Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums hervorzurufen als die Weissagungen[3]). Tatian und Theophilus schreiben ihre Bekehrung zu einem guten Teil dem Eindruck der Weissagungen über Jesus, das Christentum und die Geschicke des jüdischen Volkes zu. Origenes meint, die Weissagungen seien eine tragfähigere Grundlage für den Glauben als die Wunder, da sie auch noch in später Zeit kontrolliert werden könnten, die Wunder nicht[4]).

b) Eine vorläufige Beurteilung dieses Weissagungsarguments — die prinzipielle sei hinter die Darstellung des zweiten apologetischen Grundgedankens zurückgestellt — findet in der

1) Orig., contr. Cels. 1, 30. 50. 57; 2, 13. 18 f. 28; 4, 22; 7, 3—12; 8, 42. Vgl. übrigens schon Justin, I. Apol. 44.

2) Vgl. Kleffner, Porphyrius, Der Neuplatoniker und Christenfeind (1896), 56—58.

3) Justin, I Apol. 53; vgl. 12 u. 33.

4) Orig., contr. Cels. 7, 5, 3; vgl. 6, 10; Augustin., contr. Faust. 13, 5; Seitz, a. a. O . 234—238.

Anwendung desselben nicht wenige Blößen. Die gesuchte Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung ist häufig künstlich, geschraubt und nicht überzeugend. Es scheint, daß einzelne Apologeten selbst ihre Schwäche fühlten und deshalb die Weissagungen des Alten Testamentes nur in ihrer Gesamtheit geltend machen wollten[1]). Allein diese Totalität besteht im einzelnen aus Worten und Daten, von denen jedes so viel Unbestimmtes, Dunkles an sich hat, daß es schon an und für sich als Beweismoment nicht in Betracht kommen kann. Nur wer schon auf anderem Wege des Christentums Wahrheit erfahren oder wenigstens soweit in sich für das Christentum Grund gelegt hat, daß er glauben will, wird, seinen Blick in die Zeiten vor Christus wendend, die zahlreichen Anknüpfungspunkte in der prophetischen Religion des Alten Testamentes und in der Apokalyptik des Judentums, das ganze System der messianischen Hoffnung eindringlicher beachten und daraus allerdings Bestärkung seiner Ueberzeugung oder seines Wollens gewinnen; das Stromgebiet des Christentums wird von hundert Wasseradern gefüllt, die in den Bergen Israels entspringen und dem Gläubigen, auch dem glauben Wollenden nicht von ungefähr, sondern nach festem Plane in den Strom der christlichen Religion einmünden.

Dieselbe Beurteilung wie dem Weissagungskomplex des Alten Testamentes gilt nun aber auch dem Worte Jesu über Jerusalems Ende, das in der alten Apologetik eine beliebte Rolle spielt. Es verliert für den Nicht-Gläubigen an Beweiskraft schon deshalb, weil es mit der gesamten eschatologischen Rede aufs engste verschlungen ist und einer sicheren zeitgeschichtlichen Deutung widerstrebt.

5. Das Supranaturale, das auf intellektuellem Gebiet als Weissagung aufgefaßt wird, wird zum Wunder, wenn es auf physischem und ethischem Gebiet sich kundgibt. Das

---

1) Irenaeus, adv. haer. 4, 34, 3; Orig., in Ezech. hom. 1, 12; Augustin., de civ. Dei 10, 32, 3.

Wunderargument für die Wahrheit des Christentums tritt in den ersten zwei Jahrhunderten der Apologetik auffallend zurück, es schweigt beinahe auf allen Linien[1]). Justin weist zwar hin auf die Wunder im Leben Jesu von der Geburt bis zum Grab, aber man könnte ihm den magischen Charakter der Geschehnisse entgegenhalten, er geht rasch darüber zum Weissagungsbeweis hinweg, von dem er sich gegenüber den Heiden jener mit Wundern gesättigten Zeit mehr Erfolg verspricht[2]). Tertullian kennt zwar Wunder Jesu, legt ihnen jedoch höchstens sekundären Wert als Argumenten bei; gegen Marcion bemerkt er gar einmal, um sie zu glauben, müsse man schon Christ sein[3]).

a) Es war die scharfe Polemik des Celsus gegen die ganze Persönlichkeit Jesu, die zu einer stärkeren Wertung des Wunderbeweises den Anstoß gab[4]). Origenes verteidigt die Tatsache und die überragende Bedeutung der Wunder Jesu: Nicht Fabeln, auf Täuschung der Zuschauer oder Betrug der Berichterstatter beruhend, sind jene Wunderberichte der Evangelien, sondern Tatsachen, denn für sie sind die Jünger Jesu in den Tod gegangen. Wo hat Apollonius, der Wundertäter, solche Schüler? Nicht wie ein Prophet und Magier von gestern, wie ein Heros der Vorzeit hat Jesus Wunder gewirkt; er weckte durch sie Tugend; Magier und Heroën machen durch Wunder den Menschen nicht besser[5]). Ohne Wunder, meint er an anderen Stellen seines Anti-Celsus, hätten weder Jesus noch die Apostel Glauben gefunden und das Christentum begründet[6]). Das Argument wird nun bei den Apologeten des

1) Erwähnt seien nur: Fragm. Quadrati, bei Euseb., H. E. 4, 3, u. Justin, I Apol. 13. 22. 48; II Apol. 30; dial. 69; Tertull., Apol. 21—23.

2) Justin, I Apol. 30.

3) Tertull., adv. Marc. 3, 3.

4) Vgl. Muth, a. a. O. 48—51; Zahn, a. a. O. 66—68.

5) Orig., contr. Cels. 3, 1 ff.; vgl. 1, 48. 68; 2, 21 ff. 48 ff.; 6, 11; 7, 4.

6) Orig., contr. Cels. 1, 46. 52; 3, 25. 39.

dritten bis fünften Jahrhunderts traditionell[1]). Augustinus noch verteidigt die Echtheit und die superiore Eigenart der Wunder Jesu gegen die Magie[2]). Das alle andern beglaubigende Wunder jedoch, und die Erfüllung von Weissagungen zugleich, ist ihm die Bekehrung der Welt zum Christentum[3]). Bei Augustinus jedenfalls, wenn auch nicht bei allen Apologeten in jedem Einzelfall, geht der Wunderbeweis auf den Weissagungsbeweis zurück. Freilich, im allgemeinen galt letzteres Argument nicht nur stets als vornehmer, — auch wenn man sich gar auf zeitgenössische Wunder berufen konnte, auf die Kraft christlichen Gebets an Kranken der verschiedensten Art, auf Geschehnisse in den Geschichten und an den Gräbern der Martyrer[4]), Erfahrungen, die Porphyrius als magisch-dämonisch ablehnte, erschien eben das als letzte und beste Gewähr für ihre Glaubwürdigkeit, wenn auch nicht als notwendiger Koëffizient ihrer Beweiskraft, daß sich in diesen zeitgenössischen Wundern Weissagungen erfüllt hätten.

b) Es ist hier nicht Aufgabe, die Wunderberichte zu prüfen, auf welchen die alte Apologetik ihren zweiten Beweis für die Wahrheit des Christentums aufgebaut hat. Uns legt sich die prinzipielle Frage vor: Sind überhaupt Wunder und, was als supranaturales Argument damit auf derselben Linie steht, sind Weissagungen Beweise in der Apologetik? Was als göttliches Wunder erfahren und anerkannt werden soll, muß eine Gottes

1) Arnob., adv. nat. 1, 35. 43—45. 50. 53; Lact., div. instit. lib. 4; Euseb., dem. evang. lib. 3; adv. Hieroclem; Chrysost., adv. Jud. 12—16; Cyrill. Al., contr. Julian. lib. 6; vgl. noch Athanas., adv. gent. 1; d. incarn. 27—31. 50; Gregor Nyss., orat. cat. 30 f. Seitz, a. a. O. 238—240.

2) Augustin., d. util. cred. 1, 14. 32—34.; de civ. Dei 21, 6, 1.

3) Augustin., de fide rer., quae non vid. 7. 10; de civ. Dei 8, 1; 22, 5.

4) Vgl. z. B. Justin, II Apol. 6; dial. 85; Iren., adv. haer. 2, 31. 56; Orig., contr. Cels. 7, 4; Tert., Apol. 23; ad Scap. 2; Lact., div. inst. 2, 6; Euseb., H. E. 5, 7; Augustin, d. civ. Dei 22, 7 ff.

würdige Tat, muß ein Glied in der Kette der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, ein Akt in der Heilsgeschichte des Menschen und der Menschheit, ein Mittel zur Anregung des religiös-sittlichen Lebens, zur ethischen Vervollkommnung sein. Eine Weltbetrachtung und Selbstbetrachtung aber, angestellt unter dem Gesichtspunkt der Providenz und des Heilswillens Gottes, setzt den christlichen Gottesbegriff bereits voraus, kann darum nur im Glauben Bestand haben. Als unbedingt notwendiges Minimum muß die Empfänglichkeit für den Zweck, dem das Wunder dienen soll, gegeben sein. Sie weist aber auf einen andern Weg der Begründung des Glaubens. Nicht die Möglichkeit des Wunders steht also hier in Frage, sondern die Möglichkeit, Wunder als apologetische Argumente zu verwenden gegenüber einem Standpunkt, der nicht glaubt, daß Gott Wunder tatsächlich wirkt, der nicht einmal Bedürfnis und Disposition für des Wunders Zwecke verrät.

Dasselbe trifft zu für die Weissagungen. Was als göttliche Prophetie gelten soll, muß eine Gottes würdige Botschaft sein, ein Mittel göttlicher Weltregierung, ein Faktor der Heilsgeschichte, ein Wort, das Kraft in sich schließt zur religiös-sittlichen Erleuchtung und Fortbildung. Damit ein solches Wort aber wirke, muß Glaube an den Gott des Heiles, an den Gott des Christen, muß unter allen Umständen wenigstens Bedürfnis nach Glauben schon erwacht sein. Nicht die Möglichkeit der Weissagung überhaupt steht auch hier in Frage, sondern die Möglichkeit und genügende Beweiskraft derselben in der Apologetik.

Man halte nicht entgegen, was die Evangelien und die Briefe über Berufungen Jesu und der Apostel auf das Alte Testament und auf die Wunder berichten. Söhnen des „Volkes Gottes“ gegenüber waren diese Berufungen theologisch durchaus angebracht. Und wo sie in der altchristlichen Apologetik an Heiden gerichtet waren, da harmonierten sie mit einem Gottesbegriff und Weltbegriff, der Wunder und Weissagungen nicht nur nicht ausschloß, sondern geradezu verlangte. Der neue

Weltbegriff hat Wunder und Weissagungen als Glieder der natürlichen Weltgeschichte überflüssig gemacht, als Glieder der Heilsgeschichte aber nicht ausgeschlossen, freilich nur für den Gläubigen und für den, der nach dem Glauben sich ausstreckt. Dem Nicht-Gläubigen und Nicht-Glauben-Wollenden können Wunder und Weissagungen Apologetik des Christentums nicht sein[1]). Dem Gläubigen sind sie Apologie, dem Glauben-Wollenden wenigstens Stützen und Hilfen.

6. Nächst den Weissagungen hat kein Argument in der altkirchlichen Apologetik so oft Anwendung gefunden wie der johanneisch-alexandrinische Beweis aus dem Wahrheits- und Sittlichkeitsgehalt des Christentums.

a) In einem Anflug vergleichender geistesgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Betrachtung zeigen die Apologeten das Christentum bald als beste Philosophie, bald als höchste Religion und reinste Ethik zugleich. Da wird ihm zuerst die alttestamentliche Religion und Moral gegenübergehalten; trotz aller Anerkennung ihrer Größe[2]) bleibt es doch bei dem Urteil: sie ist unvollkommen, eine Religion ohne Kraft zum Heile, eine Moral mit vergänglichen äußeren Forderungen die Menge. Das Christentum ist ewig gültige Forderung an die Menschen, weil Religion der vertrauenden Liebe und Gesetz des Gottes der Liebe, ein Zeichen seiner ewigen Wahrheit. Schon Justin und Tertullian entwickeln Gedanken dieser Art, Eusebius widmet ihnen das ganze erste Buch seiner „demonstratio evangelica"[3]).

---

1) Wir schließen uns also hier an Kuhn an, der Wunder und Weissagungen als Offenbarungen Gottes und darum als Glaubenstatsachen betrachtet und ihnen den Wert von rationes persuasoriae, nicht demonstrativae beilegt (Theol. Quart.-Schr. 1860, 293. 313 f.). Doch fügen wir bei, daß Wunder und Weissagungen auch denjenigen, die ein Verlangen haben, zu glauben, helfende Führer zum Glauben sein können. Jeder Wert in der Apologetik ist ihnen nicht abzusprechen.

2) Euseb., praep. evang. lib. 7—15.

3) Justin, dial. 11—47; Tert., Apol. 3; adv. Jud. 1—6;

Der Hauptkonkurrent war jedoch die hellenistische Philosophie, Religion und Moral. Ein bevorzugtes Mittel bei kleinen und großen Geistern unter den alten Apologeten war es nun, den Konkurrenten als Schuldner des Christentums, als Händler mit erborgter Ware zu kennzeichnen. Ganz so hatten schon Philo und Josephus Apologetik gepflegt. Man legt großen Wert darauf, daß die Propheten, des Christentums Vorläufer, älter sind als alle heidnischen Religionsstifter, Moses älter als Homer. Plato wird zum Schüler und Abschreiber des Moses. Auf Reisen haben er und Pythagoras die Weisheit der Hebräer kennen gelernt; daher rührt das Wahre und Gute, das ihre Philosophie in sich schließt. Chauvinisten unter den Apologeten, wie Tatian und Theophilus, kommen bei Vergleichung des Christentums mit der Philosophie zu dem Schluß: Was gut an ihr ist, ist Kopie, und was sie Originelles bietet, ist nicht gut[1]). So sehr wird dieser Altersbeweis Tradition, daß selbst Männer, die der Philosophie Platos und der Stoa bis zu einem Grade Gerechtigkeit widerfahren ließen, ein Justin, Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, zum alten Rüstzeug griffen, das ihnen nicht anstand. Der Vorwurf des Celsus, das Christentum sei weder vernünftig noch original, trieb sie zu solcher Polemik[2]).

Seit Klemens dem Alexandriner beginnt jedoch eine im Prinzip weniger einseitige Beurteilung der griechischen Weisheit. In Anlehnung an den stoischen Grundbegriff vom Logos, der als göttliche Kraft das Weltall und den einzelnen Menschen durchdringt, erhob sich schon Justin zu dem großen Gedanken, daß alles Gute und Wahre der heidnischen Philosophie und Religionen vom Logos stamme[3]), daß man in jeder Philosophie

Euseb., dem. evang. lib. 1; vgl. noch Chrysost., adv. Jud. 1—8; Cyrill. Al., contr. Julian. lib. 8. Werner, a. a. O. 368—371; Seitz, a. a. O. 188—193.

1) Tatian, orat. 31—40; Theophil., ad. Autol. lib. 3. Werner, a. a. O. 354—371.

2) Muth, a. a. O. 103—123.

3) Justin, I Apol. 20. 44. 46. 60; II Apol. 10. 13; vgl. Athenag.,

Wahres und in allen Religionen gotterleuchtete Männer finde. Und was er noch schüchtern ausgesprochen, das wird mit weitem Blick von der alexandrinischen Schule zu jener großzügigen Weltbetrachtung vom Logos als dem Führer der Griechen zum Christentum, von der griechischen Philosophie als einem Glied der gottgewollten Weltgeschichte ausgebildet[1]). Auch bei den Abendländern erfahren Cicero und Seneka mehr und mehr nun eine unbefangenere Würdigung[2]). Augustinus, der Philosoph unter den Apologeten, gesteht freimütig des Plato und Sokrates Größe, sowie die Originalität ihrer Philosophie ein; mit dem Vorwurf des Abschreibertums ist es bei ihm vorüber[3]).

In der Tat, nur mangelhafte geschichtliche Kenntnisse konnten zu jenem Altersbeweis für das Christentum führen, nur prinzipielle Abneigung gegen die heidnische Philosophie diktierte das in Bausch und Bogen verwerfende Urteil eines Tatian, Arnobius, Hermias und der pseudojustinischen Schriften[4]). Aber wenn die Apologeten nun nicht bloß heidnische Philosophie sondern auch heidnische Religion und Moral

leg. 7. 16; Werner a. a. O. 335—349.

1) Clem. Al., Strom. 1, 1. 5. 7. 11. 13. 16 f. 20; 2, 4. 19; 3, 5; 6, 5. 8. 17: 7, 2 f. 10; 8, 8. Orig., contr. Cels. 4, 39; Euseb., praep. evang. 11, 2. 8. 16; 12, 27 ff.; 13, 13. 18—21; Greg. Naz.. or. 34; vgl. Seitz, a. a. O. 84—91.

2) Minuc. Fel., Octav. 19 f.; Tertull., Apol. 46 f.; Lactant.. inst. div. 7, 7.

3) Augustin, de bapt. 6, 44; de ver. relig. 7; de civ. Dei 1, 36; 7, 5; 8, 1 ff.; 10. 23. 29; 22, 27; vgl. Werner a. a. O. 351 bis 354.

4) Tatian, orat. 3, 29; Arnob., adv. nat. 2, 7; Hermias, irris. gentil. philos.; vgl. Justin, I Apol. 44; Athenag., leg. 8; Theophil., ad Autol. 2, 4—9; 3, 2 f. 6—8; Minuc. Fel., Octav. 16. 34. 38; Tertull., Apol. 19 f. 47; de an. 2. 23; ad nat. 1, 10; Clem. Al., cohort. 6; Orig., contr. Cels. 4, 55; 6, 18; 7, 42 f.; Lactant., inst. div. 1, 23; lib. 3; Euseb., praep. ev. 13, 14; Greg. Naz., contr. Julian. 1, 72; Cyrill. Al., contr. Jul. lib. 1; Theodoret, Graec. cur. affect. 6, 60 ff.; 7, 36; vgl. noch Werner, a. a. O. 316—335; Seitz a. a. O. 91—108; Zahn a. a. O. 43—50.

unvernünftig und unnatürlich, ungenügend für Geist und Herz nannten, so waren auch dies Vorwürfe, die schon Kyniker, Neupythagoräer und Stoa, ja noch früher die jüdische Apologetik gegen die alte Götterreligion und -moral erhoben hatten[1]). Eine ruhige Vergleichung mußte eingestehen, daß jedenfalls die stoische Moral mit ihrem Prinzip der Humanität, mit ihrer Lehre vom göttlichen Naturgesetz des Gewissens, die durch Schrift, philosophische Wanderpredigt und private Seelsorge weithin getragen wurde, die hellenistische Welt zu einer reineren Religion und Moralität zu führen suchte, zum Teil wirklich führte und daß das Christentum, wo sie vorgearbeitet hatte, manchen Anknüpfungspunkt schon vorfand. Freilich, Männer wie Epiktet, die aus der Stoa hervorgingen, sind es gar wenige; er selbst spricht sehr pessimistisch über seine Erfolge in Reform der Moralität. Es fehlte dem Stoizismus wie dem Neuplatonismus bei ihrem gerade den Gebildeten gemachten Angebot auf zeitgemäß beste Religion und Ethik — es fehlte ihnen an einem überragenden Beispiel, an innerer Kraft der Predigt, um das Gros der in sittlicher Indolenz dahinlebenden Großstädter und Kleinstädter aufzurütteln und zu erschüttern.

Und nun das lichte, reine Gegenbild zu all diesem Unvollkommenen, Kraftlosen, Schlechten, Unoriginellen in heidnischer Philosophie, Religion und Moral! Welche Ueberlegenheit des Christentums an Wahrheit, sittlicher Hoheit und Kraft! Die alexandrinische Schule war es, die bei jenem geistesgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Vergleich zu dem positiven Argument vom Christentum als der wahren Philosophie kam, nicht achtend die bedenkliche Rationalisierung

1) Justin, I Apol. 9. 25; Tatian, orat. 4 f. 21—31; Athenag., legat. 8. 14 ff.; Theophil., ad Autol. 1, 5 f. 9; 2, 2; Minuc. Fel., Octav. 17 ff. 21 ff. 30; Tertull., Apol. 11. 13. 17; Lactant. inst. div. 1, 1—22; Euseb. praep. evang. lib. 1—6; Athanas., contr. gent. 1—27; vgl. noch Werner a. a. O. 126—316.

der überkommenen Glaubenssätze, die damit eingeleitet wurde[1]). Man zeigte doktrinär die Neuheit dieser Philosophie[2]), ihren reinen Gottesbegriff[3]), ihre hohe Moral, die vom ganzen sittlichen Menschen Besitz nehmen, seine geheimsten Gedanken durchdringen will[4]), die Tugenden kennt, von denen bisher nichts gehört ward und den Menschen lehrt, sich selbst und alle Sterblichen als gleichberechtigte Kinder Gottes zu betrachten[5]). Athanasius findet Wert und Wahrheit der christlichen Lebensphilosophie besonders in ihrer Lehre von der Erlösung[6]). Aber nicht Doktrin allein ist das Christentum, auch Kraft zum Leben, zur höchsten Sittlichkeit, und eben hierin von keiner Philosophie erreicht. Da werden diese christlichen Schriftsteller nun beredt, da reden sie aus eigenster, tiefster Ueberzeugung, wenn sie auf die erstaunliche sittliche Umwandlung derer hinweisen, die jetzt Christen heißen, in denen es sehr oft erst galt, das Bewußtsein der Menschenwürde wieder zu wecken[7]). Man kann die tief empfundene Schilderung des christlichen sittlichen Lebens im fünften

---

1) Clem. Al., coh. 7 f.; Strom. 2; 5, 11; Orig., contr. Cels. 1, 18; 2, 59. 79; 5, 5; 6, 17. 59; 7, 2. 17. 41; de princip. 4, 1; Euseb., praep. evang. 1, 11—14; lib. 7—15; vgl. noch Tertull., de praescr. 7; Apol. 47; Lactant., inst. div. lib. 4; Augustin., de doctr. christ. 2, 40.

2) Orig., contr. Cels. 2, 4; 5, 59 ff.; Euseb., praep. evang. lib. 7—10; dem. evang. 1, 2, 9 f.; 5, 2, 7.

3) Aristid., apol, 1—14; Tertull., Apol. 17. 27.

4) Aristid., Apol. 15 ff.; Justin, I Apol. 15 ff. 27, 67; Athenag., legat. 32; Theophil. ad Autol. 3, 15; Orig., contr. Cels. 3, 30; 6, 4; 7, 48.

5) Athanas., de incarn. 51; Ambros., de virg. 1, 3 ff.; Augustin., ep. 118, 22.

6) Athanas., adv. gent. 7.

7) Justin, I Apol. 29; II Apol. 10; Tertull., Apol. 7—9. 45 f.; adv. Jud. 7. 12; Cypr., ad Demetr. 17; Euseb., praep. evang. 1, 3; Cyrill Al., contr. Jul. lib. 2—6; Augustin., de util. cred. 17; de ver. rel. 3; de civ. Dei lib. 1—10; 27, 5; vgl. Zahn, a. a. O. 35—42; Faulhaber, a. a. O. 61 ff.

Kapitel des Diognetbriefes nicht ohne innere Bewegung lesen, man fühlt, wie ergriffen und hingerissen das warme Herz eines Laktantius ist, wenn er von der selbstlosen Nächstenliebe und dienenden Gottesliebe des Christen spricht[1]). Die extremen Einwürfe des Celsus prallen an solcher Ueberzeugung machtlos ab[2]), und siegesfroh ruft Tertullian aus: Ein Beweis für unsere Lehre ist unsre Moralität[3]). Nur die Wahrheit kann die unüberwindliche Widerstandskraft schaffen, die das Christentum in allen Verfolgungen zeigt, nur die Wahrheit erzeugt Martyrer, wie ihr sie an uns Christen bewundert[4]): so gewendet kehrt dieses Argument bei den meisten Apologeten wieder. Für seine Wahrheit zeugt des Christentums Sieg[5]), seine rasche, weite Ausbreitung in aller Welt[6]), die wachsende Zahl seiner Bekenner[7]; schon ist es ein Faktor im geistigen Leben, auch der Gebildeten — hält man Celsus und Julian entgegen, eine Quelle der Kultur geworden[8]) und seines Segens Fülle ist, wo ihr hinblickt, offenbar[9]).

---

1) Lactant., inst. div. 6, 12, 25 ff.; 12, 5 ff.; 23, 9.

2) vgl. Muth, a. a. O. 123—126.

3) Tertull., de praescr. 43; vgl. Apol. 3. 39; Justin, I Apol. 14. 29.

4) Justin., dial. 110; Minuc. Fel., Oct. 20; Tertull., Apol. 50; epist. ad Diognet. 6 f.; Lactant., instit. div. 5, 13; Ambros., epist. 18; Augustin., de civ. Dei 22, 6, 1; vgl. Zahn, a. a. O. 68—70.

5) Orig., contr. Cels. 1, 9. 27. 29. 67; de princ. 4, 1 ff.; de exhort. mart. 5; Cyrill Jer., Catech. 13, 1. 40; vgl. ferner Seitz, a. a. O. 266—276. 283—291.

6) Hieron., epist. 107; Augustin., de ver. rel. 3 ff.; Theodoret., Graec. cur. affect. 9; vgl. Muth, a. a. O. 126—136.

7) Tertull., Apol. 37; Clem. Al. 6, 18; Orig., contr. Cels. 1, 3; 7, 26; 8, 43; Lactant., inst. div. 5, 13; Euseb., praep. evang. 1, 3; Athanas., contr. gent. 1.

8) Orig., contr. Cels. 8, 68; Chrysost., contr. Jud. 9—11.

9) Augustin., de civ. Dei 1, 8 ff.; vgl. Seitz, a. a. O. 276 bis 283.

b) Im Verlauf unsrer Darstellung des negativen, gegen die heidnische Philosophie, Religion und Ethik polemisierenden Teiles dieses dritten Wahrheitsbeweises haben wir bereits auf die Schwächen und offenen Fehler der alten Apologetik hingewiesen. Jede wissenschaftliche Apologetik muß die Wahrheit rückhaltlos anerkennen, in welcher Religion immer sie ihre Spuren findet, und dies um so gewissenhafter, je gewaltiger sich heute der Kreis unsres religionsgeschichtlichen Wissens und Forschens erweitert hat. Es erübrigt noch, den positiven Teil des dritten Argumentes und hiemit zugleich sein Prinzip zu beurteilen.

Dem alexandrinischen Beweis für das Christentum liegt jedenfalls der richtige Gedanke zu Grund, daß die Wahrheit zunächst durch sich selbst erwiesen werden muß, durch ihren Inhalt und durch ihre Wirkungen. Als historische Religion darf sich gerade das Christentum einer geschichtlichen Prüfung und Vergleichung seines Inhaltes und Wertes nicht entziehen. Die Apologetik muß die Religionsgeschichte befragen. Aber es handelt sich um die Wahrheit einer Religion, nicht einer Philosophie. Das Christentum ist nicht ein philosophisches System, sondern eine Botschaft des Heiles, die zum Glauben einlädt. Glauben ist nicht Wissen. Es war ein Fehler im Prinzip, in der Methode, wenn die alten Apologeten, vor allem die Alexandriner, Christentum und heidnische Philosophie miteinander abwogen. Wo sie christliche Religion und heidnische Religion, bis zu einem Grade auch noch wo sie christliche Moral und heidnische Moral gegenseitig werten, da operieren sie mit Gleichartigem und vermögen auch wirklich, Eindruck zu machen. Als Religion betrachtet hebt sich das Christentum heute von der Masse geschichtlich bekannter Religionssysteme mit unverkennbarer Ueberlegenheit ab; es erweist sich als echte Religion durch die Reinheit seiner Gottesvorstellung, durch den Ernst, womit es den Menschen in Verpflichtung und Unterordnung an Gott bindet, durch den Trost, den seine Gottesvorstellung

dem nach Hilfe und nach Vereinigung mit Gott sich ausstreckenden Gemüt bietet. Daraus erklären sich seine Wirkungen: Die beispiellos rasche Ausbreitung, die es gefunden hat — beispiellos, wenn wir die schwachen äußeren Mittel, über die es anfangs verfügte, und die trotz vieler positiven Dispositionen sich auftürmenden zahlreichen Hindernisse berücksichtigen; die hohe Moralität, das Seelenglück und der Todesmut seiner Bekenner und Martyrer; die Segnungen der Kultur, die auf seinem Boden erblüht sind. Aber man übersehe nicht, daß diese Wirkungen keineswegs überall zu Tage traten und treten, daß sie überhaupt von nicht sehr erheblicher Bedeutung für die Apologetik sind. Tertullian deutet an, schon die Heiden hätten den Hinweis auf die Ausbreitung und große Bekennerzahl abgelehnt, denn die Menge beweise nichts[1]). Für den Apologetiker, der heute auf dieses äußere Moment Wert legt, ist es eher eine Schwierigkeit als eine Hilfe. Das Argument aus der Moralität kann leicht und mit nicht geringer Stoßkraft gegen ihn gekehrt werden. Die Tatsache des christlichen Bekennertums und Martyriums ist so wenig ein Wahrheitsbeweis für das Christentum wie die Tatsache des Blutzeugnisses für andere Religionen und Ueberzeugungen. Nur die Art des christlichen Martertodes verrät das Christentum als sittlich durchaus überlegene Religion, die zu sterben lehrt, weil sie Lehrmeisterin des Lebens ist[2]).

1) Tertull., Apol. 159.

2) Ueber den apologetischen Wert des Martyrerzeugnisses hat sich neuestens eine Kontroverse gebildet zwischen Laberthonnière einerseits, Allard und Dubois andererseits; vgl. Annales de Philosophie chrétienne Bd. 78 (1906) S. 60—90; 291—297; 297—300; Revue du clergé français Bd. 50 (1907) S. 18 ff.; 308 ff.; 311 ff. Allard und Dubois schätzen die Beweiskraft des Martyriums höher als Laberthonnière, indem sie behaupten, daß die Martyrer zugleich die objektiven Tatsachen des Christentums, die Wirklichkeit der Heilstatsachen (z. B. der jungfräulichen Geburt Jesu Christi) bezeugen, denn dafür seien sie in den Tod gegangen. Laber-

Alles in allem: die rational-geschichtliche Betrachtung des Christentums als Religion vermag die Ueberlegenheit, die Echtheit dieser Religion zu erweisen. Die Wahrheit, die Absolutheit derselben ist damit freilich nicht gegeben. Ist der Beweis der Absolutheit für die Apologetik überhaupt möglich? Wir halten mit der Antwort bis zur Erörterung des folgenden, vierten Grundgedankens zurück.

Allein der von uns so eingeschränkte alexandrinische Erweis ist noch aus anderem Grunde eine mangelhafte Apologetik der christlichen Religion. Das Christentum will Glauben. Von der rein intellektualistischen Prüfung führt keine Brücke zum Glauben. Das Herz hat seine Gründe — zur Annahme wie zur Ablehnung des Glaubens —, Gründe, die der Verstand nicht kennt. Wer nicht wenigstens Sinn hat für die Gaben, die das Christentum ihm darbietet, an dessen Willen werden alle rational-geschichtlichen Demonstrationen scheitern, wie die supranaturalistischen des Wunders und der Weissagungen scheitern müßten. Das Argument ist für die Apologetik ungenügend, wenn auch nicht wertlos. Es ist und bleibt notwendig, solange der Glaube eine Tat des ganzen Menschen ist und auch der Intellekt Anspruch auf gewisse Rechtfertigung des Glaubens erhebt. Es hieße aber, das Wesen des Glaubens verkennen, wenn der Apologetiker darauf den einzigen oder auch den Hauptwert legte.

7. Wegen der singulären Bedeutung der Persönlichkeit, die wir insgemein den Stifter des Christentums nennen, erwarten wir von vornherein, daß der Charakter und das Leben Jesu von der alten Apologetik als Wahrheitsbeweis für das Christentum nicht übersehen wurde.

a) Nun zeigt sich aber, daß sie dieses von uns an vierte Stelle gerückte Argument nie scharf von der dogmatischen Be-

---

thonnière findet im Martertod der Christen den Beweis für die sittliche Kraft des Christentums. Letztere Auffassung scheint uns richtiger zu sein. Auch Rivière in Rev prat. d'apolog. IV (1907) 626 ff. stimmt bei.

trachtung der Person Jesu Christi gelöst hat. Erst als Celsus das Bild Jesu geradezu schnöde bewarf, ihm Ehrlichkeit, Lauterkeit und alles menschlich-Heroische absprach, da wurden die Blicke der Apologeten auf die menschliche Erscheinung ihres Herrn gelenkt und kam ihnen der apologetische Wert dieser Erscheinung klarer zum Bewußtsein. Die Art, wie Origenes das Charakterbild Jesu vor solchen Angriffen deckt, ist zwar nicht immer geschickt, aber unwiderstehlich wirkt auf uns die innerste Ergriffenheit von der Persönlichkeit Jesu, die aus den Worten des Verteidigers herausklingt[1]). Wie schön sind seine Worte: „Es wollen Jesus und seine Jünger, daß diejenigen, welche zum Glauben kommen, nicht so sehr seiner Gottheit und seinen Wundern Glauben schenken, als ob er die menschliche Natur nicht mit sich geeinigt hätte; denn sie wußten, daß es zum Heil der Gläubigen diene, wenn sie, wie an die göttlichen Dinge, so auch daran glauben, daß sich die Kraft (Gottes) zur menschlichen Natur und zum menschlichen Elend herabgelassen und eine Seele und einen menschlichen Leib angenommen habe. Daraus lernen sie, daß mit ihm die Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur angefangen hat, auf daß die menschliche Natur durch Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich werde, nicht bloß in Jesus allein, sondern auch in allen, welche mit dem Glauben das Leben umfassen, das Jesus gelehrt hat, das zur Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott führt, und welche ihre Sitten nach den Geboten Jesu ordnen“[2]). Die im vierten Jahrhundert sich mehrenden Vergleichungen Jesu und des Apollonius von Tyana zwangen auch fernerhin die christlichen Apologeten, das menschliche Lebensbild Jesu selbständiger zu betrachten. Der wissenschaftlichste neuplatonische Gegner des Christentums, Porphyrius, hat denn auch

---

1) Orig., contr. Cels. 1, 6. 46. 54. 66—68; 2, 9. 37. 62. 79; vgl. Muth, a. a. O. S. 100—102.

2) Orig., contr. Cels. 3, 28. Vgl. noch Zahn, a. a. O. 72 f. 76—78.

den Vorwurf des Betrugs vom Charakter des Herrn zurückgenommen.

b) Die christliche Religion hat nun allerdings am Charakter- und Lebensbilde Jesu ein sehr starkes Argument zu Gunsten ihrer Wahrheit. Im Leben Jesu steht diese Religion in konkretester Wirklichkeit vor uns, in ihrer ganzen Reinheit und Echtheit und übte stets eine Anziehungskraft aus, wie sie keines andern Religionsstifters Persönlichkeit jemals auszustrahlen vermochte. Jesus hat wirklich eine Religion uns vorgelebt, die bis jetzt unübertroffen ist; er hat uns das Christentum dargestellt in einer Weise, daß wir um seinetwillen das Vertrauen haben können: seine Religion ist nicht nur echte, sondern die wahre Religion. Freilich, wir müssen wiederum betonen: Das Vertrauen. Auch die bisher unübertroffene Darstellung der christlichen Religion im Leben Jesu ist noch kein Beweis für die Unübertrefflichkeit, für die Absolutheit des Christentums. Ein solcher Beweis ist jedoch nicht möglich; das Übernatürliche läßt sich in Beweisen nicht fassen. Er ist aber auch nicht notwendig, solange das Absolute, solange das Christentum sich anbietet dem Glauben. Auf die Apologetik könnte eine Glaubenswissenschaft nicht folgen, wenn sie es unternehmen wollte, die Dogmatik mit Beweisen anstatt mit der vernünftigen Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums zu unterbauen.

8. Die Kritik der bisher entwickelten vier Grundgedanken altkirchlicher Apologetik ergab ein unbestreitbares, mehr oder weniger starkes Ungenügen ihres Beweiswertes. Das fünfte Argument, gehoben aus der praktisch erfahrenen Notwendigkeit des Christentums, gewinnt nun um so mehr an Interesse.

a) Als klar formulierter Beweis tritt der Gedanke in der alten Apologetik zwar nirgends entgegen, aber tatsächlich hat viele und gerade die sittlich Strebsamsten das seelische, sittliche Bedürfnis und die praktische, im Katechumenat gewonnene

Erkenntnis der Heilskraft des Christentums zum Glauben geführt. Origenes meint dieses Argument, wenn er Celsus zeigt, wie tief das Christentum in der menschlichen Seele wurzle[1]), und auch Tertullians allerdings andere Zwecke verfolgende Schrift: „de testimonio animae" mündet da und dort in den praktischen Wahrheitsbeweis aus. Cyprian knüpft an seelische Erfahrungen seines noch unbekehrten, jetzt aber neubekehrten Freundes an, wenn er „ad Donatum" das Glück und die sittliche Freiheit des Christen mit innigen Worten schildert[2]). Auch Augustinus macht vorübergehend wiederholt von diesem Argument Gebrauch. Im übrigen tritt es jedoch bei den altchristlichen Apologeten gegenüber den äußeren Beweisen stark zurück.

b) Es hätte eine viel weitgehendere Anwendung verdient. Denn das Argument ist zweifellos richtig. Die Erfahrung zeigt, daß, je aufrichtiger und ernstlicher der natürliche Mensch seine sittliche Lebensarbeit durchführen, seine sittlichen Kämpfe durchkämpfen will, er desto mächtiger zu der Erkenntnis und zum Geständnis gedrängt wird: aus eigener Kraft kann ich meine sittliche Lebensaufgabe nicht lösen, meiner Sünden jedenfalls nicht los werden. Aus sittlicher Ohnmacht und ethischen Niederlagen wird er sich sehnen nach einem Zuwachs an Kraft, ein Sehnen, ein Bedürfnis, das sich zunächst nach etwas noch Unbekanntem ausstreckt, das ihn aber disponiert, dieses Unbekannte, wenn es irgendwo ist, anzuerkennen und in Empfang zu nehmen (Blondel).

Das Argument ist nicht bloß richtig, sondern auch eindrucksvoll. Es ist nicht einseitig im Verstande geboren, der ganze Mensch hat es geformt, das Innerste der menschlichen Seele hat es gebildet. Es vermag darum am kräftigsten, zum Glauben zu führen, der die ganze Psyche an sich nimmt.

---

1) Orig., contr. Cels. 1, 4; 3, 40.
2) Cypr., ad Donat. 2—14.

Für die Apologetik als wissenschaftliche Begründung des Glaubens ist dieser Beweis unentbehrlich. Eine nicht-evidente Gabe Gottes zum Glauben, was das Christentum ist, muß vom Willen angenommen werden. Die Wahrheit übermannt uns ja nicht wie ein Eroberer, sie bietet sich dar durch die Liebe, indem sie eindringt bis in die Tiefe unsres Wesens [1]). Der Wille wird aber zur Annahme nur geneigt sein, wenn er nach dem Dargebotenen Verlangen hat. Man glaubt das, wovon man wünscht, daß es wahr sei [2]). Und was würde auch das Christentum einem Menschen nützen, der niemals ein Bedürfnis darnach verspürt hätte [3])? Der Mensch muß zuerst wünschen, daß das Christentum die Gabe ist, die das Sehnen stillt, dann kann er erst glauben.

9. Aufgabe der Apologetik wird deshalb sein, zur Erfahrung sittlicher Ohnmacht zu führen und das Bedürfnis ethischen Kraftzuwachses zu wecken, mit Einem Wort die moralische Notwendigkeit überweltlicher Hilfe zu zeigen [4]). Die psychologische Begründung des Christentums ist damit angebahnt, der Wahrheitsbeweis aus der praktischen Erfahrung hat hiemit nun begonnen. Alsdann wird der Apologetiker durch rational-geschichtliche Betrachtung des Christentums, wie es sich im Rahmen der Religionsgeschichte und vor allem in der konkreten Person Jesu darstellt, diesen ersehnten Kraftzuwachs, der dem sittlich Ringenden zunächst noch ein X ist, eben im Christentum und in der Person Jesu nachweisen. Aeußere und innere, geschichtliche und psychologische Beweise müssen zusammenwirken. Weder genügt der geschichtliche Wahrheitsbeweis allein noch der psychologisch-praktische für sich. Ersterer führt nicht zum Glauben, letzterer nicht zur Gewißheit. Es geht zwar zu weit, wenn

1) vgl. Laberthonnière, essais de philosophie religieuse (1903) 125 f.

2) vgl. Brémond, Newman: psychologie de la foi (1905) 146.

3) Ebendaselbst S. 356.

4) Laberthonnière, a. a. O. 210.

man sagt: Die Apologetik muß geschichtlich sein oder sie wird nicht sein; aber richtig ist, daß aus der inneren Erfahrung heraus allein der Glaubenwollende den Handschlag des Vertrauens auf des Christentums Glaubwürdigkeit nicht vollziehen kann, wenn sein Verstand hievon nicht überzeugt ist. Für den Glaubenwollenden, freilich erst für ihn, gewinnen dann auch die Wunder und Weissagungen wieder an gewisser Bedeutung[1]).

Auf geschichtlichem und psychologischem, auf intellektualistischem und voluntaristischem Wege hat nun die Apologetik ihre Aufgabe gelöst: objektiv und subjektiv die Glaubwürdigkeit des Christentums dargetan. Sie hat den Menschen an die Schwelle des Glaubens geführt. Nur der Wille überschreitet die Schwelle und wagt den Glauben[2]). Mehr als Glaubwürdig-

---

1) Das Vatikanum hat zwar zum Dogma erhoben, daß die göttliche Offenbarung durch äußere Zeichen — und es meint damit vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, die Wunder und Weissagungen (vgl. Sess. III, Kap. 3. Abschnitt 2) — glaubwürdig gemacht werden könne und daß nicht bloß die innere Erfahrung zum Glauben führe (Sess. III can. de fide nr. 3), allein die innere Erfahrung ist damit als Glaubwürdigkeitsbeweis zugegeben, und die Wunder, bezw. Weissagungen sind weder als einzige äußere Beweise bezeichnet, noch ist entschieden, inwieweit die Wunder und Weissagungen die Glaubwürdigkeit des Christentums bezeugen. Wenn wir sagen, nur den schon Glaubenwollenden bieten sie motiva credibilitatis, so widerspricht dies dem Dogma nicht. Ueberdies hat das Vatikanum ausdrücklich dogmatisiert, der christliche Glaube sei eine freie Tat, nicht herbeigeführt durch zwingende Vernunftargumente (Sess. III can. de fide nr. 5). Daraus folgt, daß die äußeren Beweise nicht genügen, wenn nicht subjektive Dispositionen gegeben sind.

2) Dieser Glaube ist noch ganz fides implicita, Glaube an die Ueberweltlichkeit des Christentums und an die konkrete Erscheinung dieser Ueberweltlichkeit in der Person Jesu. Die Motive dieses Glaubens sind: Das subjektive Heilsverlangen und das objektive Anerbieten des Verlangten im Christentum, in Jesus. Die fides explicita, die sich aus der fides implicita entwickelt, hat ihr Motiv natürlich in erster Linie in der Auktorität des (in Jesus) sich offenbarenden Gottes.

keit der christlichen Religion kann die Apologetik nicht erweisen[1]). Sie erkennt die Gründe, die den Glauben an das Christentum als vernünftig rechtfertigen[2]), aber eine Apologetik, die ihre Erkenntnisse allen aufzwänge, wie die Geometrie ihre Lehrsätze aufzwingt, gibt es nicht. Man kann sich in der Tat in das Christentum nicht „hineinphilosophieren" (Kuhn), aber die intellektualistische wie die voluntaristische Vorarbeit für den Glauben ist deshalb nicht wertlos, ist nicht zu entbehren. Es muß dem Glauben die Freiheit bleiben, aber auch der Vernunft das Recht, auf diese Freiheit bestimmend einzuwirken. Glaubenswissenschaft (Dogmatik) und Vernunftwissenschaft (Apologetik) sind und bleiben in ihren Erkenntnisprinzipien verschieden; ihrer Grenzen bewußt können sie sich nicht schaden.

1) vgl. Thomas Aq., Summa theol. I qu. 1 art. 5 ad 2: in der Apologetik gibt es nur persuasiones, nicht rationes demonstrativae.

2) Kuhn meinte, erst vom Standpunkt des Glaubens aus gebe es eine Rechtfertigung der Gründe des Glaubens (Dogmatik I², 263 f.). Dies ist nicht richtig. Der Irrtum Kuhns liegt darin, daß er in Glaubwürdigkeitsgründen als Vorbedingungen des Glaubens eine Beeinträchtigung des Glaubensverdienstes sieht und überdies meint, sie ersetzen nicht das Motiv des Glaubens. Die motiva credibilitatis in der Apologetik sind nicht zwingend, verdrängen also das Verdienst nicht; sie können auch das Hauptmotiv des Glaubens nicht ersetzen und sollen es nicht ersetzen.

3.
Gottesliebe und Sittlichkeit.

Von Dr. Johann Ernst.

Im Herbste 1905 veröffentlichte der Schreiber dieses Aufsatzes eine eingehendere Studie „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit". (Freiburg, Herder. 8. X. 247 S.), nachdem er in der 1900 bei Kösel in Kempten erschienenen Broschüre „Die Notwendigkeit der guten Meinung" (8. 30 S.) eine kürzere Skizze seiner Anschauungen über das beregte Problem gegeben hatte.

Noch mehr als mit der Aufnahme der letzgenannten kleineren Arbeit können wir mit der Aufnahme der größeren Schrift seitens der theologischen Kritik wohl zufrieden sein. Nicht nur, daß der Schrift hinsichtlich der formellen Seite und der gewonnenen Einzelresultate große Anerkennung gespendet worden[1]),

1) Obwohl Mausbach in der Theologischen Revue 1906, Nr. 3, Sp. 73 ff. unsere „eigentliche Theorie" verwirft und in sehr eingehender Weise bekämpft, urteilt er doch (Sp. 75): „Ernst bietet einen ungewöhnlichen Scharfsinn zur Begründung seiner Ansicht auf. Seine Darstellung des Sittlichkeitsprinzips ist im wesentlichen richtig, seine Wiedergabe der Lehre, oder besser der Denk- und Redeweise Augustins zuverlässig, seine Erörterungen über die thomistische Theorie der Verdienstlichkeit eindringend und förderlich auch nach den Untersuchungen von Scheeben, Müllendorff, Lingens u. s. w. Die praktische Schlußfolgerung bezüglich der guten Meinung stimmt gleichfalls mit einer weit verbreiteten und gut begründeten Lehre überein." Auch Gutberlet hindern die Ausstellungen, die er in seiner Besprechung im Pastor bonus 1905/6,

auch hinsichtlich der von uns vertretenen Auffassung des Problems wurde uns vielfach Beifall und Zustimmung zuteil.

Rückhaltlos traten Walter in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (Nr. 51) vom 21. Dezember 1905, Heimbucher im Literarischen Handweiser 1906 Nr. 10, Sp. 387 ff., Schilling im Wiener Allgemeinen Literaturblatt 1906, Nr. 7, W. Weth S. J. in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1906, Heft 3, S. 599, ein Anonymus in der Passauer Theologisch-praktischen Monatsschrift, XVII, 435 und ebenso ein anonymer Rezensent (v. H.) in der Salzburger Katholischen Kirchenzeitung, 1906 Nr. 39 auf unsere Seite.

Letzterer meint allerdings, „daß der Verfasser noch nicht alle Dunkelheiten entfernt hat, welche diese strittige Frage umgeben". Wir können das jedoch gerne zugestehen. Die Forderung, daß eine so schwierige, weit ausgreifende Frage in einer Arbeit, die sich als „ersten Wurf" darstellt, bis in alle Einzelheiten klargestellt, bis auf den letzten Rest von Dunkelheit gelöst wird, dürfte doch als ein nicht ganz billiges Verlangen erscheinen.

Konkreter drücken sich andere Rezensenten aus, indem sie ihre Bedenken gegen einen speziellen Punkt, oder besser gegen das Fundament unserer Auffassung richten.

Die Unterlage unserer Theorie „bildet der Satz, daß die Sittlichkeit eine innere, notwendige Beziehung zu Gott besitzt, daß die Relation auf Gott ein wesentliches und darum absolut notwendiges, aber auch in jedem sittlich-guten Akte eo ipso, gemäß seiner Natur gegebenes Element zur Konstituierung der Moralität ist, daß das in jeder sittlich guten Handlung vorhandene Motiv der sittlichen Ehrbarkeit nichts an-

---

S. 133 ff. an unserem Buche gemacht, nicht, „das theologische Wissen und die Schärfe der Beweisführungen des Verfassers lobend hervorzuheben; ich erkenne gerne an, daß ich mannigfache Anregung durch die schöne Schrift erhalten habe."

deres darstellt, als den Beweggrund einer zwar nicht ausdrücklichen, aber doch wahren Liebe Gottes. Ist die wenn auch meist nur implizite, natürliche Liebe Gottes die Seele alles sittlichen Tuns im nicht gerechtfertigten Menschen, so ist im Gerechten die durch den Glauben und die habituelle Gnade zur Charitas gewordene Gottesliebe die Seele aller Sittlichkeit, aller Tugendwerke, und da die Charitas Prinzip und Wurzel aller Verdienstlichkeit für das ewige Leben ist, so sind die sittlich guten Werke des Gerechtfertigten ohne weiteres verdienstlich; spezielle übernatürliche Motive sind hiefür ebenso unentbehrlich als die Erweckung der sogenannten guten Meinung"[1]).

Gutberlet[2]) will diesem unserem „Grundbegriffe" die Berechtigung nicht absprechen. „Wir sind mit dem Verf. überzeugt, daß es wahre und volle Sittlichkeit ohne Beziehung auf Gott nicht gibt. Man kann auch zugeben, daß die Liebe Gottes, allerdings im weitesten Sinne des Wortes genommen, als höchstes Moralprinzip aufgestellt werden kann. . . Daß nun diese in jedem guten Werke eingeschlossene virtuelle Liebe im Gerechtfertigten durch die Gnade zur caritas, der Wurzel alles Verdienstes, werde, ist ein sehr schöner Gedanke. . . Wir halten die Theorie des Verfassers für eine sententia probabilis, zumal er die zahlreichen Einsprüche, die dagegen erhoben wurden, befriedigend löst. Aber freilich, daß es die einzig mögliche Theorie sei, möchten wir nicht zugeben".

Anton Koch[3]) hält den Beweis unserer These für „im großen und ganzen erbracht", obwohl er sich von unserer Argumentation für das Wesen der natürlichen Liebe für „noch nicht völlig überzeugt" erklärt. Auch Franz Schmid[4]) findet den von uns aufgestellten Satz, daß die in jedem sittlich-guten Akte vorhandene Rücksichtsnahme auf das höchste Wesen

1) Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung, Vorwort S. X.
2) Pastor bonus 1905/6, S. 135.
3) Literar. Rundschau 1907 Nr. 1, Sp. 19.
4) Priesterkonferenzblatt, Brixen 1905 Nr. 8, S. 217.

als wahre, echte und über alles starke Gottesliebe bezeichnet werden könne, für „nicht hinreichend erhärtet". Ebenso ist nach dem Urteile Noldins [1]) durch unsere Arbeit „nicht bewiesen, daß in jedem guten Werke ein Akt wahrer Gottesliebe unentwickelt enthalten sei". In Uebereinstimmung mit den genannten Kritikern urteilt Wilhelm Koch [2]): „Die Hauptstellung Ernsts, seine These vom Wesen der natürlichen Liebe bedarf noch einer ziemlich starken Verschiebung; so wie sie jetzt ist, scheint sie mir nicht nur nicht unüberwindlich, sondern auch angreifbar". Mausbach [3]) hält unsere Theorie, welche „die wesentliche Gleichheit alles Sittlichen mit der vollkommenen Liebe" vertrete, für „unhaltbar und irrig; ein Irrtum freilich, der durch die Wahrheit, die er enthält, einen gewissen Eindruck macht und durch die Kritik, die er wachruft, der Wahrheit Dienste zu leisten geeignet ist".

Am schärfsten formuliert der Grazer Theologe Karl Weiß [4]) seinen ablehnenden Standpunkt gegen unsere Thesis: „Dr. Ernsts vorliegende Abhandlung ist mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn geschrieben und doch hat er seiner Theorie von einer sog. aktuellen impliziten Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit den Sieg nicht erkämpft. Der Grund liegt in der psychologischen Unmöglichkeit eines solchen Liebesaktes".

Mit der Prüfung dieser angeblichen psychologischen Unmöglichkeit unserer Lehre wollen wir unsere nachstehenden antikritischen Gänge eröffnen.

I. Die behauptete psychologische Unmöglichkeit unserer Theorie.

Professor Karl Weiß argumentiert gegen uns: „Wie

1) Zeitschrift für katholische Theologie 1906. 2. Heft, S. 328.
2) Deutsches Volksblatt Stuttgart 1906, Sonntagsbeilage Nr. 15.
3) Theologische Revue 1906 Nr. 3, Sp. 75 f.
4) Literar. Anzeiger Graz 1906 Nr. 1.

keine natürliche Anlage noch habituelle Disposition, sie sei erworben oder per se oder per accidens eingegossen, als solche wirkend, influierend ist — sie ist ja nicht ihr Akt, sondern immer noch potentia ad actum —, so kann auch die virtus caritatis nur einwirken auf andere Tugendakte, wenn und insofern sie in ihren Akt übergegangen ist. Nihil enim agit, in quantum est potentia. Ein spezifischer Akt vollkommener Gottesliebe kommt aber nur dadurch zustande, daß sich der Wille auf Gott als Objekt unter dem der Liebe eigentümlichen Beweggrunde hinbewegt und ihn ergreift. . . Psychologische Tatsache nun ist es, daß der Wille des Zweckes eine Zeit (lang) auf die Wahl der als zweckführend erkannten Handlungen seinen Einfluß ausübt. Diese fließen aus jenem Willensakt, sind wie Wirkungen des Zweckwillens und erhalten von diesem ihre letzte Bestimmtheit. Amor est prima affectio et causa omnium affectionum et actionum. Dieses psychologische Grundgesetz gilt im vollsten Sinne von der Liebe zum Endzweck. Da nun der actus caritatis nichts anderes ist als das übernatürliche Wollen des Endzweckes aller menschlichen Handlungen und des gesamten menschlichen Lebens, so begreift es sich, daß derselbe die n a c h f o l g e n d e n übernatürlich-sittlich guten Handlungen beeinflußt und ihnen seine Form aufdrückt und sie verdienstlich macht. Caritas est mater et forma et regina virtutum. In den zweckführenden Handlungen kann demnach die Kraft der ersten Intention fortwirken, aber n i c h t u m g e k e h r t kann das Wollen einer solchen Handlung, wenn sie auch o b j e k t i v zweckführend ist, dies s u b j e k t i v und daher für die sittliche Zurechnung sein, ohne daß zuerst der Zweck gewollt ist. Finis p r i m u m in intentione. Um des Zweckes willen das übrige! Die Ursache ist früher als die Wirkung. Jede sittlich gute Handlung, weil sie Mittel zum Zweck ist, setzt demnach wie die Kenntnis so das Wollen des Zweckes notwendig voraus. Nihil niem volitum nisi praecognitum."

Was W. hier geltend macht, ist durchaus richtig und von uns

nicht bestritten. Wir haben in unserem Buche S. 45 ff. des ausführlichen dargelegt, daß eine in gleichen Geleisen sich bewegende Argumentation Müllendorffs unsere Theorie nicht treffen kann. Wir haben daselbst scharfe Kritik geübt an der Lehre früherer Theologen, die für eine wirkliche Hinbeziehung des sittlich guten Werkes auf Gott die relatio in Deum tamquam finem ultimum a parte operis für ausreichend hielten, wir haben geltend gemacht, daß zu genanntem Zweck die Hinordnung zu Gott a parte operantis vonnöten sei, daß die Tendenz des guten Werkes zu Gott als dem letzten Ziele von der sittlich handelnden Person miterfaßt, zu der ihrigen gemacht und mitgewollt sein müsse. W. scheint leider diese unsere Auseinandersetzungen nicht beachtet zu haben.

Was wir jedoch unserem verehrten Kritiker bestreiten müssen, ist dies, daß das Wollen des letzten Zweckes, der actus caritatis „nur ein formeller, ein ausdrücklicher sein kann", daß der Wille nur in „einem ausdrücklichen (expliziten) Liebesakt" sich „auf Gott als Objekt unter dem der Liebe eigentümlichen Beweggrunde hinbewegt und ihn ergreift".

Betrachten wir, wie in gewöhnlichen Fällen das sittlich gute Werk zustande kommt!

Der Mensch, sobald er zum Vernunftgebrauch gelangt ist, erkennt seinen Charakter als geschöpfliches Wesen, er erkennt, daß er nicht aus sich ist, darum auch nicht für sich, nicht autonom leben darf, daß er in allen seinen arbiträren Lebensäußerungen auf das absolute Gut, dem er Sein und Leben verdankt, Rücksicht nehmen, sich dem göttlichen Willen, der ihm unverbrüchliche Regel seines sittlichen Wollens ist, konformieren muß. Bei jedem actus humanus steht ihm diese Erkenntnis, wenn auch nicht immer ausdrücklich und klar bewußt, zur Seite. Wie dem Ackersmann, wenn er den Acker bearbeitet und den Samen streut, immer die Aussicht auf die künftige Ernte bei seiner Tätigkeit begleitet, auch wenn er sich dessen nicht ausdrücklich be-

wußt ist, so begleitet den zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen immer, bei aller seiner freien Tätigkeit der Ausblick auf Gott und Gottes Gesetz, wenn auch nicht allzeit mit klarem, ausdrücklichem Bewußtsein. Verlangt er nach einem irdischen Gute, strebt er nach einer Betätigung seiner Kräfte, so sieht er dieses Gut und diese Lebenstätigkeit nicht bloß in sich, er sieht sie in ihrem Verhältnisse zum höchsten Gut, zum Schöpfer, in ihrer Konformität oder Difformität zum göttlichen Willen, sei es, daß die betreffende Handlung von Gott geboten, oder von ihm bloß geraten oder von ihm wenigstens zugelassen, oder aber von ihm verboten ist. Unter diesem Gesichtswinkel sieht und erstrebt er die kreatürlichen Güter, in diesem immer, wenn auch nicht stets in klarer Ausdrücklichkeit, vorhandenen Bewußtsein seiner unbedingten Abhängigkeit vom absoluten, höchsten Gute entfaltet er seine Kräfte. Der sittlich handelnde Mensch sucht darum niemals bloß das kreatürliche Gut, setzt seiner Tätigkeit nie bloß kreatürliche, sekundäre Zwecke, sondern er sucht Gott in allen seinen Handlungen, soweit er für diese verantwortlich ist, er setzt sich das letzte Ziel zum Objekt seiner Willenstätigkeit.

Er kann das nun wohl direkt tun durch einen die Handlung begleitenden oder ihr vorausgehenden expliziten, sog. formalen Akt der Liebe Gottes, aber er braucht das nicht. In der Konzeption, im Wollen der sittlich guten Handlung ist die Beziehung auf Gott und sein heiliges Gesetz, das Streben nach dem höchsten Gute, und darum die Liebe Gottes mitgesetzt. Mag auch der sittlich handelnde Mensch direkt, zunächst und ausdrücklich das kreatürliche Gut intendieren und erstreben, indirekt und einschlußweise[1]) intendiert und erstrebt er zu-

1) Wir dürfen hier von einer einschlußweisen Liebe reden etwa in ähnlicher Weise, wie Suarez (De fide disp. 12 sect. 3 n. 19) von einem impliziten Glauben spricht: Non videtur necessarium, ut in omni eventu ista (immortalitas animarum, cognitio peccatorum in genere, quod in illis offendatur Deus, necessitas gratiae et divini auxilii ad justitiam et remissionem peccatorum obtinendam) credantur per fidem adeo explicitam, ut

gleich das höchste Gut; der sittlich und gewissenhaft lebende Mensch kann kreatürliches Gut, geschöpfliches Glück, ihn befriedigende und beglückende Tätigkeit gar nicht erstreben ohne diese Rücksicht auf Gott, ohne die implizite Liebe Gottes, ohne die Unterordnung unter Gott und Gottes Willen, weil der geschöpfliche Charakter sowohl seiner eigenen Natur als der erstrebten irdischen Güter ständig in seinem Bewußtsein, wenn auch nicht immer klar und ausdrücklich, haftet, die sittliche Betätigung, welche die irdischen und kreatürlichen Güter zum Objekt hat, darum unmöglich ist ohne Rücksicht auf den Schöpfer.

Es ist darum unrichtig, wenn K. Weiß sagt, daß das Wollen des letzten Zweckes, die Hinbewegung des Willens auf Gott, der actus caritatis, „nur ein formeller, ein ausdrücklicher sein kann". Es entspricht nicht, wie unser verehrter Gegner meint, den psychologischen Gesetzen des menschlichen Handelns, wenn der hl. Thomas als absolut notwendiges Prinzip der Verdienstlichkeit einen expliziten actus caritatis postuliert, welcher entweder mit dem sittlich guten Werke actu verbunden oder ihm zeitlich vorangegangen ist und nun virtute im Tugendwerke wirkt [1]); es kann über des Aquinaten

per diversos conceptus, ut sic dicam, et per actus differentes habeatur. Nam . . . qui credit in Deum ut justificatorem, satis ibi credit esse necessarium auxilium melius ad salutem, quamvis de hoc specialiter non cogitet.

1) Daß durch einen vorausgehenden expliziten Akt der Liebe die nachfolgenden guten Werke „innerlich beeinflußt werden können", gestehen wir gerne zu. Wir haben auch keineswegs nach dieser Seite hin die Lehre des hl. Thomas bekämpft. Wir bestritten in unserem Buche nur, daß die Theorie des englischen Lehrers ausreichend sei zur Lösung des Problems von der Verdienstlichkeit aller guten Werke des Gerechtfertigten. Wir erheben keinen Widerspruch, wenn Gutberlet (Pastor bonus 1905/6, S. 136) uns gegenüber zu gunsten der thomistischen Lehre geltend macht: „Alle Christen sind überzeugt, daß sie durch die gute Meinung am Morgen alle ihre selbst indifferenten Werke heiligen können." Wir erkennen es dankbar an, wenn uns Gutberlet darauf auf-

Lehre von der Verdienstlichkeit hinaus recht wohl einen Fortschritt geben.

W. nimmt formelle Liebe Gottes im Sinne von ausdrücklicher Gottesliebe. Es dürfte jedoch am Platze sein, auch hier gegenüber dieser Gleichung mit Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, daß der Ausdruck „formell" in einem verschiedenen Sinne genommen werden kann und auch wirklich in einem verschiedenen Sinne gebraucht worden ist und noch wird.

Wie wir schon in unserem Buche (S. 31 Note 2) dargelegt haben, bedeutet „formell" nach dem englischen Lehrer das, was den menschlichen Handlungen ihr Endziel und darum ihre „Form" gibt. Das formaliter stellt Thomas dem materialiter gegenüber [1]). Da die nach unserer Ansicht in jedem sittlich guten Akte vorhandene Richtung des Willens auf Gott, von uns implizite Liebe Gottes genannt, dem sittlichen Werke sein letztes Endziel, seine Form gibt, so kann dieselbe nach diesem Sprachgebrauche mit gutem Rechte als formelle Gottesliebe bezeichnet werden.

Spätere Theologen nehmen jedoch „formell" = aus-

---

merksam macht, daß „die neuere, insbesondere experimentelle Psychologie durch ihre feinen psychologischen Analysen dargetan hat, daß ein Willensentschluß kein so einfacher Akt ist wie er sich der oberflächlichen Betrachtung darstellt. Der komplizierte Mechanismus desselben resultiert aus dem gesamten gegenwärtigen Bestande der Seele, der aber zum großen Teile durch vergangene Erlebnisse bestimmt ist. Ein flüchtiger Gedanke kann nach Jahren und Jahrzehnten wieder in die Seelentätigkeit hineinspielen." Aber daraus folgt noch nicht, daß, wie Thomas annimmt, der einmal erweckte explizite Liebesakt auf unbegrenzte Zeit nachwirkt, auf unbegrenzte Fälle der sittlichen Betätigung physisch influenziert. Noch weniger entfallen die anderen von uns in § 9 unseres Buches gegen die Zulänglichkeit der Sittlichkeits- und Verdienstlichkeitslehre des hl. Thomas geltend gemachten Gründe.

1) 1. 2 qu. 18 a. 6: Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus.

drücklich. So Kilber in der Theologia Wirceburgensis (De virtut. theol. n. 298): (Relatio in Deum) dicitur formalis, consistens in actu voluntatis tam expresso et sensibili, ut iste homo percipiat seu reflexe cognoscat se referre sua opera ad Deum. So neuerdings auch Schiffini (De grat. div. disp. 6 sect. 4 n. 365). Nach dieser letzteren Terminologie kann natürlich die nach unserer Auffassung in jedem guten Werke vorfindliche Rücksicht auf Gott, die von uns implizite Gottesliebe genannt wird, nicht als formelle Liebe bezeichnet werden, trotzdem sie Gott als letztes Endziel erstrebt, da solches nicht ausdrücklich, nicht immer auf Grund klarer, reflexer Erkenntnis geschieht.

Die Nichtbeachtung dieses verschiedenen Sprachgebrauches erschwert nicht bloß das Verständnis für die von uns vertretene Theorie, sondern muß notwendig auch zu sonstigen schweren Wirrungen und Irrungen führen.

So setzt Schell in seiner Sündenlehre „formell" und „materiell" einander gegenüber, nimmt aber „formell" = „ausdrücklich" oder „grundsätzlich" und gelangt in diesem Sinne zu seiner Unterscheidung von formeller und materieller Sünde, unter ersterer die „grundsätzliche Abwendung von Gott", die Sünde „mit aufgehobener Hand" verstehend [1]). Der herkömmliche theologische Sprachgebrauch versteht dagegen unter materieller Sünde bekanntlich den äußeren Tatbestand der sündhaften Handlung unter Absehung vom Willenskonsens und darum von der moralischen Haftbarkeit des Täters. Formelle Sünde ist dagegen nach der usuellen Terminologie die mit Einstimmung des Willens vollbrachte Sündentat, mag dieser Konsens nun ein ausdrücklicher, mit Schell zu reden, unmittelbarer oder bloß ein einschließlicher, mittelbarer sein [2]). Es ist ge-

1) Vgl. Schell, Dogmatik III, 742.

2) Dogmatik III, 742 sagt Schell, daß „die formelle Todsünde", „die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den hl. Geist" „überall da ist, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und

meine Lehre der Theologen, daß nicht bloß die ausdrückliche, direkt intendierte aversio a Deo, der Gotteshaß, „die Sünde mit aufgehobener Hand" das Band der Gnade und Freundschaft zwischen Gott und der Seele zerreißt, sondern auch die einschließliche, indirekte Abwendung von Gott, welche darin besteht, daß der Mensch in einer wichtigen Sache gegen den genügend erkannten Willen Gottes handelt [1]). Um eine formelle Todsünde zu begehen, braucht man nicht notwendig ein sündhaftes Werk zu tun in direkter, ausdrücklicher Absicht, Gott zu trotzen, man braucht nicht eine sündhafte Tat aus direkter Verachtung Gottes, gerade deswegen zu tun, weil sie Gott verboten hat, sondern es genügt, eine Tat zu begehen, trotzdem man hinreichendes Bewußtsein davon hat, daß die Tat dem Willen Gottes widerspricht [2]).

Wie aber die aversio a Deo, die Verachtung des göttlichen Gesetzgebers eine blos implizite und indirekte sein kann, wie eine formelle Todsünde möglich ist, ohne gleichzeitig oder vorausgehend den expliziten Willensentschluß zu fassen, Gott direkt entgegenzuhandeln [3]), so ist auch die conversio ad Deum im sittlich

---

verschließt," während er III, 744 von einer in jeder anderen Sünde (von der formellen Todsünde abgesehen) vorhandenen „interpretativen oder indirekten Hintansetzung des unendlichen Gutes" redet.

1) Vgl. J. Franz in der Theol. prakt. Monatsschrift XVI, 685.

2) Nach der von älteren Theologen gebrauchten Terminologie kann man mit Schell (vgl. S. 44 Note 2) eine solche aversio a Deo auch eine „interpretative Hintansetzung des unendlichen Gutes" nennen. Vgl. Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung S. 2, Note 2.

3) Cf. Schiffini, De virtutibus infusis n. 277 (p. 470): Cum ratio culpae consistat in voluntaria aversione a Deo fine ultimo, haec per se quidem importatur in odio (Dei formali), in aliis autem peccatis participative et secundum quid, h. e. secundum aliquam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. In gleicher Weise können wir sagen: Die ratio honestatis moralis besteht in der conversio ad Deum oder in der Liebe Gottes. Diese Hinwendung zu Gott ist in manchen Fällen ausdrücklich und direkt intendiert und mit der objektiv guten

guten Werke möglich ohne gleichzeitigen oder voraufgegangenen expliziten Akt der Liebe Gottes; es genügt die einschließliche Hinwendung zu Gott, welche darin besteht, daß der Mensch die treffende Handlung setzt mit dem hinlänglichen, wenn auch nicht immer klaren Bewußtsein, daß er also dem göttlichen Willen konform handelt, daß die Handlung entweder von Gott geboten oder geraten oder zum mindesten zugelassen ist.

Die von uns statuierte implizite Liebe Gottes stellt also, wie man sieht, durchaus keine „psychologische Unmöglichkeit" dar.

Von sehr geschätzter Seite wurde uns bemerkt: „die These (‚wenn wir dem Gewissen folgen, folgen wir Gott') ist meines Erachtens nur dann richtig, wenn Sie voraussetzen, daß wir uns dessen bewußt sind, daß unser Gewissen die Stimme Gottes ist. Ein instinktives Bewußtsein scheint mir nicht zu genügen. Dieses Bewußtsein mag aktuell oder auch habituell sein, aber es scheint mir ein wirkliches Bewußtsein notwendig zu sein".

Der hier ausgesprochene Gedanke ist durchaus richtig. Bloßer Instinkt genügt nicht zum sittlichen Handeln. Die Gotteserkenntnis, welche für uns eine notwendige Voraussetzung der (formell) sittlich guten Handlung, bezw. der in ihr enthaltenen Gottesliebe, wie andrerseits der formellen Sünde ist, hat seine Ursache nicht in reinem bloßen instinktiven Triebe, sondern wird durch Schlußfolgerung (syllogismo imperceptibili et argumento subito) gewonnen[1]); freilich braucht diese Gotteserkenntnis keine entwickelte, dialektisch vermittelte, klare Erkenntnis zu sein, es genügt jenes „primitive, dialektisch unvermittelte Gotteserkennen, welches sich vollzieht ohne beson-

Handlung verbunden; in vielen oder wohl den meisten Fällen ist sie das bloß indirekt und einschließlich, indem der Wille sich einer Betätigung zuwendet, quae habet annexam conversionem ad Deum.

1) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I². n. 435 ff. S. 693 ff.

deres Nachforschen, ungesucht und unbewußt[1]), gleichsam instinktiv[2])“, welches die gesunde Vernunft alsbald nach ihrem Erwachen[3]) ohne Reflexion und freie Tätigkeit sich aneignet, indem sie durch natürliche, spontane[4]) Tätigkeit von der

---

1) Das will heißen: Die Gottesidee wird ohne bewußtes Nachdenken durch eine unwillkürliche, unbewußte Tätigkeit des Verstandes, über welche der Mensch sich und anderen keine Rechenschaft geben kann, gewonnen (vgl. Kleutgen a. a. O. n. 431, S. 687); aber das also gewonnene Gottesbewußtsein ist wirklich ein Gotteserkennen.

2) Vgl. Kleutgen a. a. O. II² n. 933 S. 714 f.: „Woher dieses und so viele andere Urteile, die wir mit mehr oder weniger Zuversicht unwillkürlich fällen? Man muß sie der Vorsehung Gottes und einer geistigen Anlage, die man dem Instinkte vergleichen darf, zuschreiben. Weil die Tiere keine Beziehungen erkennen, so vermögen sie auch nicht mit Bewußtsein das eine des andern wegen zu begehren und zu tun. Weil es aber dennoch zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Wohlsein notwendig ist, daß sie also begehren und tun, so hat der Schöpfer in ihre Natur den Instinkt gelegt, vermöge dessen sie zweckmäßig wirken, nicht anders, als wenn sie mit Ueberlegung wählten und mit Bewußtsein das eine wegen des andern täten. Dem Menschen ist es eigen, aus der beschränkten Erfahrungserkenntnis durch jenes in Schlüssen fortschreitende Denken zur bewußten Erkenntnis anderer Wahrheiten zu gelangen. Weil er aber der Erkenntnis dieser Wahrheiten bedarf, ehe er sich durch jenes mehr oder weniger mühsame Denken in den Besitz derselben bringen kann, so hat Gott auch die vernünftige Natur so eingerichtet, daß sie gar manche höhere Wahrheit erkennt und mit Zuversicht behauptet, ohne sich der Gründe ihrer Urteile mit Klarheit bewußt zu sein. Es sind dies die notiones insitae und anticipationes, von denen bei den Alten und auch bei den hl. Vätern viel die Rede ist, und dieselben sind um so allgemeiner und mit um so tieferer Ueberzeugung verbunden, je notwendiger sie mit dem sittlichen und religiösen Leben zusammenhängen.“

3) Cf. S. Augustin., In Joh. tract. 106 n. 4: Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam rationi utenti non omnino ac penitus possit abscondi.

4) In dem diesjährigen (1907) Fastenhirtenbrief des Erzbischofs Mercier von Mecheln, des bekannten früheren Philosophieprofessors in Löwen und Hauptes der neuscholastischen Löwener Schule, lesen wir: Spontanément, l’homme croit à l’existence d’un Etre suprême,

Kreatur zu Gott aufsteigt[1]).

Diese spontane Erkenntnis Gottes erneuert sich immer wieder, drängt sich dem Menschengeiste immer wieder auf, bei allen seinen Handlungen, für welche er sittlich verantwortlich ist, tritt ihm Gott, der höchste sittliche Gesetzgeber, ins Bewußtsein. Wo aber Gott erkannt wird, da erhebt sich auch der Zug der Liebe zu Gott. Scire est amare, lautet ein Spruch der Alten. Und die Theologen lehren einstimmig[2]), daß die geistige Natur des Menschen auf die Vorstellung eines ihm konvenienten und liebenswerten Gutes mit Liebe zu diesem Gute reagieren muß, wenn nicht dem Zuge der Liebe, der von einem erkannten Gute ausgeht, ein Zug der Liebe zu einem anderen erkannten Gute gegenübersteht.

Wir sehen also nirgends etwas von der behaupteten psychologischen Unmöglichkeit der impliziten Gottesliebe, wie sie von uns vertreten wird.

II. Das Wesen des amor Dei implicitus seu exercitus.

Noldin[3]) vermißt in unserem Buche den Nachweis, „daß in jedem sittlich guten Akte eine Beziehung desselben auf Gott

---

dont il dépend et auquel est soumis. Dès avant l'âge, où sa raison pourra s'exercer aux laborieux efforts de la réflexion personelle, sans attendre, qu'on lui formule, en language abstrait, les preuves philosophiques de l'existence d'une cause première, il croit en Dieu. . . Assurément, le Dieu, qui se dresse aussi spontanément devant la conscience de l'humanité, n'est pas investi de tous les attributs, qu'une pensée attentive pourra plus tard découvrir en lui. Mais il suffit à élever la nature humaine au-dessus d'elle-même.

1) Vgl. Die Notwendigkeit der guten Meinung S. 11 f. — Schneid (Literar. Rundschau 1884 Nr. 3, Sp. 68) bezeichnet diese Lehre als die nahezu allgemeine Anschauung der Scholastik.

2) Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung S. 221.

3) Zeitschrift für kath. Theol. 1906 S. 327.

implicite oder virtualiter oder exercite enthalten sei"[1]). Aber wir meinen doch über diesen Punkt genugsam in unserer Schrift sowie in der voraufgehenden Broschüre „Die Notwendigeit der guten Meinung" gehandelt zu haben.

Wir haben in § 1 unseres Buches, welcher „die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit" behandelt, dargelegt (S. 8 ff.), daß der Mensch, der als Gottes Geschöpf kein selbständiges Wesen ist, bei seinem zweckmäßigen Handeln nicht bei der Kreatur, auch nicht bei sich selbst stehen bleiben darf, sondern sein letztes Ziel in Gott setzen muß, wenn des Menschen vernünftiges Handeln seinem Wesen und seiner Stellung als Gottes Geschöpf entsprechen soll; wir haben (S. 10 ff.) hingewiesen auf den absoluten Wert der Sittlichkeit, auf die unbedingte Autorität des Gewissens, welche zu ihrer Erklärung die Beziehung auf das Absolute, auf Gott als inneres Element der Sittlichkeit notwendig fordern, da die Rücksicht auf relative Werte, und dazu gehört auch die Rücksicht auf uns selbst und auf unsere vernünftige Natur, nie und nimmermehr den Gewissensaussprüchen ein absolutes Gewicht geben kann[2]); wir haben (S. 13 ff.)[3])

1) A. a. O. meint Noldin: „Um in der Lösung der behandelten schwierigen Frage einen entscheidenden Erfolg zu erzielen, hätte E. zunächst die Terminologie — actus implicitus, actus virtualis, actus exercitus — und zwar unabhängig von der zu behandelnden Frage feststellen sollen." Es läßt sich ja darüber diskutieren, was methodisch richtiger gewesen, die Bedeutung der aufgeführten termini sogleich am Beginne unserer Darlegungen festzustellen, oder, wie wir es getan, erst im Gange der Erörterungen klarzulegen. Aber daß die einschlägige Terminologie in unserem Buche ziemlich ausgiebig zur Erörterung gekommen, wird man doch wohl zugeben müssen. Wir verweisen auf S. 2 Note 2, S. 31 Note 2, namentlich auf § 3 „Der amor virtualis implicitus Dei" S. 44—67 (besonders von S. 63 an), auf S. 130, S. 223.

2) Das Gewissen „ist die Heiligkeit Gottes und die Majestät dieser Heiligkeit wiedertönend im Menschengeiste", sagt schön Hirscher (Die christliche Moral [4] 1845 I, 201).

3) Vgl. auch unsere Broschüre „Die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 9 f.

geltend gemacht, daß die Natur der Sünde, ihre unendliche Schuld, ihre ewige Strafe nicht begriffen werden kann ohne die Voraussetzung, daß die Sittlichkeit eine innere, naturnotwendige Beziehung auf Gott hat. Ist die „philosophische Sünde", die absieht von der Beziehung auf Gott, eine Chimäre, so ist es auch das sittlich Gute, das gedacht wird ohne Beziehung auf Gott, das nicht irgendwie das absolute Gute zum Beweggrund hätte[1]).

Aber Noldin, Franz Schmid, Karl Weiß u. s. w. bestreiten uns, daß die von uns angenommene, „in jeder guten Handlung enthaltene und gewollte Beziehung auf Gott wahre Liebe Gottes sei".

Wir haben in unserer Schrift (S. 22 f.) dargelegt, daß diese Konsequenz sich notwendig aus der Natur des Willens ergibt. Willensvermögen ist Liebesvermögen[2]), die Willensbetätigung ist sowohl nach Augustin als nach Thomas identisch mit der Liebe. Geben wir zu, daß das absolute Gute, daß Gott der Beweggrund alles sittlich guten Wollens ist, dann können wir auch der Schlußfolgerung nicht ausweichen, daß die Liebe Gottes ein wesentliches Element des sittlich Guten ist[3]). Es ist nur folgerichtig, wenn der hl. Thomas die Beziehung der sittlichen Werke auf Gott für eine spezifische Funktion der caritas erklärt. „Lieben und sich auf Gott beziehen, ist ihm eines und dasselbe; die Frage nach der Ver-

1) „Das sittliche Bewußtsein ist der Gottesgedanke in einer besonderen Form, nämlich der mit sittlichem Inhalt erfüllte Gottesbegriff", sagt Bischof Schneider in seiner Schrift „Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins" (1. Görres-Vereinsschrift 1895) S. 19.

2) Cum objectum omnis motus voluntatis sit bonum ut bonum, lesen wir bei Chr. Pesch (Praelect. dogm. VIII², 537 [p. 232]).

3) „Die Liebe ist der Grundtrieb der Seele; jeder motus in Deum hat also etwas von der Liebe Gottes in sich," sagt auch Gutberlet im Pastor bonus 1905/6 S. 135.

pflichtung ist für beide dieselbe", so erklärt Müllendorff[1]) richtig die Anschauung des hl. Thomas. Also aus der Natur des Willens als Liebesvermögens folgt ohne weiteres, daß die von ihm betätigte Beziehung auf Gott wahre und wirkliche Liebe Gottes ist.

Aber Noldin argumentiert weiter gegen uns (a. a. O.): „Ein Willensakt kann nur dann wahre Gottesliebe genannt werden, wenn dabei das Motiv der Gottesliebe auf den Willen bestimmend einwirkt. Gottesliebe ist ein Akt nur durch das eigene Motiv der Liebe. Motiv der Gottesliebe gibt es nur eines: Gott, das höchste Gut; die höchste Macht, Weisheit, Heiligkeit, insofern sie unsere Liebe verdient. Gott, die absolute Macht, der höchste Herr, der unbeschränkte Wille, der oberste Gesetzgeber, insofern er unsere Ehrfurcht und Hochschätzung, unsere Unterwerfung verdient, ist das Motiv der Gottesverehrung oder des Gehorsams, nicht der Liebe... Wer ein Almosen gibt, sich einen Genuß versagt aus Ehrfurcht und Hochschätzung gegen Gott den höchsten Herrn, in Unterwerfung gegen den absoluten Willen, setzt einen virtuellen Akt der Gottesverehrung und des Gehorsams, nicht der Liebe".

Wir sagen dagegen: Was mit Bewußtsein secundum Deum, und darum im letzten Endziel für Gott, propter Deum gewollt wird, das geschieht aus Liebe Gottes[2]). Eine weitere Einschränkung des Motivs der Liebe Gottes ist in sich unmotiviert, widerspricht der Lehre des hl. Thomas[3]), des hl. Augustin[4]), widerspricht der Lehre vieler anderer Theologen[5]) und

---

1) Zeitschrift für katholische Theologie 1885 S. 5.

2) Cf. S. Thom. 2. 2 qu. 26 a. 1 ad 1: Caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti.

3) Cf. De carit. a. 11 ad 3: Virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis, cum haec nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

4) Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung S. 151 f.

5) Cf. Laymann, Theol. mor. l. 2 tr. 3 c. 1 n. 1: Con-

hat durchaus keine Basis in der hl. Schrift[1]). In der hl. Schrift wird vielmehr die Ehrfurcht vor Gott, unserem höchsten Herrn und Gesetzgeber, durchaus der Liebe Gottes gleichgesetzt[2]).

Auch G u t b e r l e t[3]) hält uns entgegen: „Im sittlichen Gebot tritt uns nicht nur ein absolutes G u t, sondern auch eine unendlich heilige M a c h t mit absoluter Autorität entgegen. Also nicht bloß Streben, L i e b e zum unendlichen Gute, sondern auch A c h t u n g vor der absolut gebietenden heiligen Macht Gottes verleiht dem Willen sittliche Güte".

Aber die Achtung und Wertschätzung ist in ihrem eigentlichen Kern und Wesen nichts anderes als Liebe. Die Achtung wird der unendlichen Macht[4]) Gottes als des absoluten Gesetzgebers zuteil, weil diese heilige Macht Gottes i n s i c h ein u n e n d l i c h e s G u t ist, in sich unendlichen Wert hat. Nur dies, daß Gott höchstes unendliches Gut ist, gibt ihm als Gesetzgeber unendliche Autorität, macht seinen Willen unendlich achtungswürdig, verleiht ihm den Charakter eines unendlich heiligen und unverbrüchlichen Gesetzes für den Menschen.

Sich hingeben an einen anderen, eingehen in den Willen eines anderen w e g e n d e s d i e s e m e i g e n t ü m l i c h e n W e r t e s bedeutet eine wirkliche Liebe zu demselben, es kann

stat ex sacra Scriptura et est communis theologorum sententia, ut opus bonum meritorium sit vitae aeternae, fundatum esse debere i n c a r i t a t e et amicitia cum Deo, ita ut fiat p r o p t e r D e u m sive, q u o d e o d e m r e c i d i t, a d i m p l e n d a m v o l u n t a t e m D e i. S p o r e r, Theol. mor. tr. 2 n. 156: Volens propter Deum observare omnia praecepta ejus et pro nulla re ipsum offendere v e r e d i l i g i t D e u m saltem implicite et virtualiter.

1) Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung S. 71 ff.

2) A. a. O. S. 83 f.

3) Pastor bonus 1905/6 S. 135.

4) Auch die Macht Gottes, überhaupt a l l e s, was zum Wesen Gottes gehört, kann Formalobjekt der Gottesliebe sein. Vgl. B i l l u a r t, De carit. diss. 1 a. 3 § 1 (Curs. Theol. ed. Wirceb. 1758 VIII, 112); R i p a l d a, De carit. disp. 35 n. 1.

darum mit Recht das in jedem guten Werke vorhandene wirksame Hinstreben zu Gott als Liebe Gottes bezeichnet werden[1]).

Es entspricht nicht dem wahren Sachverhalt, wenn Mausbach[2]) uns entgegenhält: „Der Gehorsam ist in gewissem Sinne Zentraltugend, aber er bezieht sich nur auf die Pflicht, nicht auf den Rat[3]); er horcht auf das Wort Gottes, das Gesetz, dringt aber nicht in den göttlichen Ursprung, die tiefste Seele des Gesetzes ein".

Der sittlich handelnde Mensch gehorsamt dem göttlichen Gesetze, weil es der Wille Gottes ist. Er dringt darum allerdings „in den göttlichen Ursprung" des Gesetzes ein. Geht der Gehorsam direkt auf das Gesetz, so umfaßt er im göttlichen Gesetze das höchste Gut, d. i. Gott mit[4]). In quo corrigit adolescentior viam suam? In custodiendo sermones tuos. In toto corde meo exquisivite, ne repellas me a mandatis tuis. In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi

---

1) Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung S. 25.

2) Theologische Revue 1906 Nr. 3, Sp. 77.

3) Daß auch beim Rat die Rücksicht auf den absoluten Willen des göttlichen Gesetzgebers nicht ausgeschaltet ist, daß die sittliche Güte auch des geratenen Guten in der Konformität mit dem göttlichen Willen begründet ist, daß das geratene Gute dem Willen Gottes mehr und besser entspricht als sein Gegenteil, haben wir in unserem Buche S. 17 f. dargelegt.

4) De Lugo sagt De incarnatione disp. 34 sect. 1 n. 7: Quando (quis) propter haec (i. e. ratione principatus, dominii, vel egregiorum facinorum) amatur, non est tota bonitas et tota ratio formalis, quae amatur et allicit voluntatem, illa forma dominii, principatus et operationis in abstracto, sed perfectio concreti resultantis ex tali subjecto et tali forma . . . Sic etiam, quande caritas amat Deum, quia creator est, non amat illum propter solam bonitatem creationis actualis, quia finita est, sed propter perfectionem illius concreti, prout resultat ex tali subjecto et tali forma, sub qua consideratione est objectum dignum amore super omnia. Was hier von Gott als creator gesagt wird, gilt analog auch von Gott als legislator.

— heißt es im Psalm 118, 9—11. Wer Gottes Wort bewahrt, seine Gebote hält um Gottes willen, der sucht Gott, der liebt Gott.

Etwas anderes wäre es ja, wenn unsere Furcht vor Gott, unser Gehorsam gegen Gott sich im letzten Ende gründete auf die Rücksicht gegen uns selbst, auf das Motiv der Selbstliebe, wenn die für uns angenehmen Konsequenzen des Gehorsams und für uns unangenehmen Folgen des Ungehorsams gegen Gott in letzter Linie entscheidend wäre für unsere Erfüllung des göttlichen Gesetzes[1]). Aber wer Gottes Gebot erfüllt aus sittlichen Motiven, aus Beweggründen, die ihm sein Gewissen vor Augen stellt, der tut das in Rücksicht auf den absoluten Wert, den das göttliche Gesetz — genauer der göttliche Gesetzgeber — in sich trägt, in Rücksicht auf die Gott, dem höchsten Herrn und Gesetzgeber, eigentümliche unendliche Güte[2]). Der Gehorsam und die Ehrfurcht gegen Gott, die sich scheut Gott zu mißfallen und darum Gottes Willen tut, ist beseelt von wirklicher Liebe Gottes und darum himmelweit unterschieden von jenem Gehorsam aus knechtischer Furcht, der auch sich scheut, Gottes Willen entgegenzuhandeln, aber es in letzter Linie tut in Rücksicht auf das eigene Wohl und Wehe.

Noldin (S. 327 f.) betont, daß „die Theologen alter und neuer Zeit, welche den Gedanken aussprechen, daß die Geschöpfe durch jede sittliche Handlung Gott lieben, diese Liebe doch nie wahre und eigentliche Liebe, sondern ‚irgend eine Liebe', ‚eine Art Liebe', ‚Liebe im weiteren Sinne' nennen," und

1) Da der Gehorsam gegen Gott auch aus selbstischen Motiven hervorgehen kann, so darf derselbe allerdings der vollkommenen Liebe Gottes nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Dasselbe gilt von der Tugend der Religion.

2) Es trifft auch bezüglich des göttlichen Gesetzgebers die These zu, welche Suarez (De carit. disp. 1 sect. 2 n. 1) im Einklang mit den übrigen Theologen dahin formuliert: Constat Deum sub ratione summi boni propter se amabilis esse objectum caritatis.

meint, „es genüge zur Verdienstlichkeit der guten Werke die Betätigung jener Liebe, welche im sittlich guten Handeln unentwickelt enthalten ist, mag es auch nur eine Liebe im weiteren und uneigentlichen Sinne sein."

Wir möchten dagegen fragen: Wenn der Apostel im berühmten 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes die Liebe Gottes uns als absolut notwendig zur Verdienstlichkeit eines Werkes vorstellt, wenn er uns sagt, daß uns ohne Liebe nichts von Nutzen sei, meint er da wohl die wirkliche und wahre Liebe Gottes oder nur eine „Liebe im weiteren und uneigentlichen Sinne"? Wir meinen, die Antwort ist nicht schwer. Der Inhalt und der Zusammenhang der Stelle spricht durchaus für die erstere Alternative. Das Richtige ist: Nicht die „Liebe im uneigentlichen Sinne" ist es, die für sich schon die guten Werke verdienstlich zu machen geeignet ist, sondern die wahre und wirkliche Liebe Gottes darf nicht in einem so engen Sinne gefaßt werden, wie es Noldin und andere Theologen tun.

Karl Weiß wirft uns ein (a. a. O.): „Dr. Ernst's Theorie ist schon aus dem Grunde hinfällig, weil er meint, daß die Anerkennung des absoluten Gesetzgebers in der Erfüllung einer Pflicht ein hinreichendes Motiv für einen actus caritatis biete. Der Wille folgt der Auffassung der Vernunft. Der Begriff einer einzelnen göttlichen Vollkommenheit besagt an sich nur eine partielle Güte und kann nur einen Liebesakt des Willens in bezug auf diese Eigenschaft zur Folge haben. Die natürliche Identität aller göttlichen Eigenschaften ist allerdings eine Wahrheit, aber in unseren Begriffen von den einzelnen göttlichen Eigenschaften liegt sie nicht, nur im Begriffe der unendlichen Vollkommenheit Gottes wird unserem Willen ein hinreichendes Motiv vollkommener Gottesliebe vorgehalten."

W. nimmt hier zur Basis seiner Argumentation eine Ansicht die nur von einer Fraktion der Theologen vertreten wird.

Nisius, der vor gut 20 Jahren in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1884 S. 508 ff.) eine Studie „Ueber das Formalobjekt der theologischen Liebe" veröffentlicht hat, stellt die These auf (S. 510): „Formalobjekt der theologischen Liebe ist die höchste Vollkommenheit Gottes, welche in den sog. relativen wie absoluten göttlichen Attributen, in den einzelnen wie in allen zusammengenommen, hervorleuchtet. Es wird sich im folgenden [1]) zeigen, daß wir hiermit nur die allgemeine Lehre der älteren theologischen Schule aussprechen" [2]).

Wir halten diese Ansicht für die allein berechtigte.

Die Forderung, welche W. und die ihm gleichgesinnten Theologen [3]) aufstellen, müßte, wenn man sie in aller Strenge erfaßte, in praxi die Erweckung des Liebesaktes unmöglich machen. Denn wenn jede einzelne göttliche Eigenschaft nur eine partielle Güte besagt, so müßte derjenige, der den Akt der vollkommenen Gottesliebe bezw. der caritas erweckt, alle göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten im Auge haben, auf sie insgesamt seinen Willen hinrichten. Das dürfte aber nicht bloß dem einfältigen, gewöhnlichen Gläubigen eine Unmöglichkeit sein. Denn wie viele Eigenschaften und Vollkommenheiten hat Gott? Wer kann alle Attribute Gottes uno actu erfassen und umfassen? Ist ohne Kenntnis aller göttlichen Eigenschaften, wie sie bei den Dogmatikern oder in unseren Katechismen aufgezählt werden, kein Akt wahrer Gottesliebe möglich [4])? Und ist das gleiche der Fall, wenn je-

---

1) Leider ist die gehaltvolle Studie nicht zum Abschluß gekommen.

2) Der hl. Alphons hält die entgegengesetzte Ansicht für die gewöhnlichere. Theol. moral. VI, 436: Objectum autem caritatis, ut communiter docent doctores, . . . est Deus, quatenus est infinita bonitas, nempe radix et aggregatio omnium perfectionum.

3) So neuestens auch Schiffini (De virtut. infusis n. 262 p. 442).

4) Fr. Schmid bemerkt zu Hebr. 11, 6: Credere oportet acce-

mand bezüglich irgend eines göttlichen Attributes eine falsche Anschauung hat?

Man kann nun sagen: Die vollkommene Liebe Gottes bezw. die Charitas nimmt sich Gott zum Ziel, insofern er das höchste, unendliche Gut ist, und der Begriff des unendlichen Gutes begreift alle Vollkommenheiten und Eigenschaften Gottes in sich. Es ist auch richtig, daß die Formeln zur Erweckung des Liebesaktes, wie sie unsere Katechismen durchgängig geben, anleiten, Gott zu lieben, „weil er das höchste, vollkommenste Gut ist". Es gab aber Zeiten, da man von dieser Katechismusformel, die ja in sich ganz richtig ist, noch nichts wußte. Wenigstens der hl. Schrift und der ersten christlichen Zeit ist diese Formel fremd[1]). Hat man damals vielleicht

---

dentem ad Deum, quia est (Die außerordentlichen Heilswege. S. 158): „Wie am Tage liegt, darf nicht eine vollkommen erschöpfende oder auch nur wie immer einläßliche Kenntnis Gottes in seiner Wesenheit und in seinen vielfachen Vollkommenheiten gefordert werden, sondern man muß sich mit einer höchst allgemein gehaltenen Erkenntnis Gottes zufrieden geben." Ist aber eine derartig minimale Glaubenserkenntnis von Gott hinreichend zur Erlangung des ewigen Heiles, so ist sie auch hinreichend zur Erweckung der Charitas oder der vollkommenen Liebe. Denn die Charitas ist (vom Sakramente abgesehen) der alleinige Weg zu unserem ewigen Heile.

1) Was Nisius (a. a. O. S. 526 ff.) von der Liebe Gottes zu uns sagt, gilt auch von den übrigen göttlichen Vollkommenheiten: „Betrachtet man den natürlichen, von selbst sich aufdrängenden Sinn der erstgenannten Aussprüche (der hl. Schrift), so ist es klar, daß hier die Liebe Gottes zu uns nicht bloß als entfernte äußere Veranlassung, sondern als unmittelbarer, innerlich belebender und informierender Beweggrund der theologischen Liebe hingestellt wird ... Die Ausschließung der Liebe Gottes gegen uns, der relativen Güte aus der Reihe der unmittelbaren, nächsten Motive (der Charitas) kommt mit dem natürlichen Wortsinn (von Ps. 17, 2. 3; Röm. 8, 37; 2 Kor. 5, 14; 1 Joh. 4, 19) nicht überein .... Die hl. Schrift bezeichnet an keiner Stelle die sog. absoluten Vollkommenheiten (noch viel weniger, wie wir beifügen wollen, die bonitas Dei als Abstraktion aller gött-

keinen echten und wirklichen Liebesakt, keinen actus adaequatus et justificativus caritatis[1]) erweckt?

Wohl ist es richtig, nur insoweit etwas von uns erkannt ist, kann es Motiv für unsere Strebkraft sein. Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum, unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis, sagt der hl. Thomas (1 qu. 80 a. 2 ad 1). Aber die göttlichen Eigenschaften sind nicht bloß objektiv in Gott identisch mit der unendlichen Güte, sondern diese höchste unendliche Güte Gottes wird auch von unserem Verstande im Begriffe der einzelnen Attribute Gottes miterfaßt und dem Willen als Objekt der Gottesliebe bezw. der Charitas vorgehalten[2]). Unsere Be-

---

lichen Eigenschaften gefaßt, „das höchste, vollkommenste Gut") als Motiv der Charitas... Wären nun doch die relativen Vollkommenheiten von dem Formalobjekt der Charitas ausgeschlossen, so müßten wir sagen, die hl. Schrift habe nirgends den eigentlichen Beweggrund der höchsten göttlichen Tugend angegeben, jener Tugend, auf die sich das erste und größte Gebot erstreckt, deren Erweckung nicht selten zum ewigen Heile unumgänglich notwendig ist."

1) Vgl. Schiffini, De virt. infus. n. 262 p. 442.

2) Vgl. Nisius a. a. O. S. 526: „Die absoluten und relativen Attribute sind nichts anderes als die unendliche Wesenheit Gottes, insofern sie unter verschiedenen Rücksichten vom menschlichen Geiste erfaßt wird. In diesem Sinne ist allerdings die unendliche, absolute Vollkommenheit Gottes immer das eigentliche Formalobjekt der Charitas." Chr. Pesch, Praelect. dogm. VIII³, 553 (p. 243): Si quis consideraret sapientiam vel aliam perfectionem in abstracto et sic eam amaret, non esset actus caritatis theologicae; sed si eam amat ut perfectionem divinam, infinitam, subsistentem, amat bonitatem, qua Deus bonus est, per modum perfectae identitatis, et quae in se includit omnem bonitatem divinam. L. c. n. 555 (p. 244): Eo ipso, quod concipio sapientiam ut divinam vel infinitam, habeo conceptum, ex quo omnem perfectionem divinam ratiocinando deducere licet. Ergo qui concipit sapientiam infinitam ut infinitam, concipit summum bonum simpliciter.

griffe von den göttlichen Eigenschaften begreifen, nicht ausdrücklich, aber implicite, auch den Begriff des göttlichen Wesens, der unendlichen Güte in sich[1]), und darum hat der vom Begriffe der einzelnen göttlichen Vollkommenheit motivierte Liebesakt auch immer die göttliche Substanz, die unendliche Güte als Terminus[2]).

---

1) In diesem Sinne hat der Satz, welchen wir in unserer Schrift (S. 58) aus Lercher zitiert, und welchen Mausbach (Sp. 77) „sehr mißverständlich" findet, seinen guten Sinn: „Wenn Gott, so belehren uns die Theologen, unter einer Eigenschaft erkannt wird, die nur ihm allein zukommt, so ist er schlechthin erkannt." Eine solche Erkenntnis ist eine wahre Gotteserkenntnis, der eine wirkliche Attingenz des Wesens Gottes zukömmt. Wenn ich eine menschliche Person kennen, wenn ich sie lieben soll, muß ich sie notwendig nach allen ihren Eigenschaften kennen und in Betracht ziehen? Vgl. Kilber, Theol. Wirceburg., De virtut. theol. n. 287: Potest amari homo jam qua sapiens, jam qua misericors, jam qua virtute alia insignis; et amor ad hujusmodi motivum terminatus est verus amor benevolentiae et amicitiae; ergo et Deus amari potest propter quaslibet perfectiones, praesertim cum tamquam infinitae majorem vim movendi habeant; et amor hujusmodi erit perfecta caritas theologica. Vgl. auch Ripalda, De carit. disp. 35 n. 7.

2) Es ist darum unrichtig, wenn De Rubeis (De carit. c. 4) meint, die durch die Idee der göttlichen Barmherzigkeit oder einer anderen besonderen göttlichen Vollkommenheit, ohne die anderen Eigenschaften Gottes in Betracht zu ziehen, motivierte Liebe Gottes ordne den Menschen zum letzten Ziele nicht simpliciter, sondern nur secundum quid, nur rücksichtlich dieser speziellen Vollkommenheit Gottes. Auch die aus der Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit oder einer anderen besonderen Eigenschaft Gottes gewonnene Gottesliebe geht auf die „summa Dei bonitas plenissima, illimitata in omni genere"; denn die Barmherzigkeit Gottes als Liebesmotiv besagt keineswegs eine Limitation, einen Ausschluß der übrigen göttlichen Eigenschaften. Dadurch vielmehr, daß die Betrachtung irgend eines göttlichen Attributes (modo ut divinum i. e. summe perfectum concipiatur. Lehmkuhl, Theol. mor. II, 276) die göttliche Substanz, die unendliche (objektive) Güte Gottes miterfaßt, sind die übrigen Eigenschaften Gottes miteinbegriffen. Vgl. auch Chr. Pesch, Praelect. dogm. VIII², 560 (p. 246 not. 1).

Speziell ist dies der Fall bei unserem Begriff vom höchsten, absoluten Gesetzgeber. Nur weil in unserem Begriffe vom göttlichen Willen als höchstem Gesetze für uns die göttliche, unendliche Güte ein wesentliches, wenn auch nicht ausdrückliches Element bildet, darum besitzt das göttliche Gesetz absolute Heiligkeit und unverbrüchliche Autorität für uns.

Mausbach (Sp. 76 f.) hält uns entgegen: „Die Wertschätzung und Achtung der inneren Güte des Objektes ist nicht immer Liebe (z. B. das selbstlose Interesse an Kunst und Wissenschaft); zur Liebe gehört außer dem Hochschätzen des Guten und Vollkommenen eine Hingabe des Willens, durch welchen der Liebende in den Geliebten eingeht, ihn zum andern Ich macht und aus dieser seelischen Einheit heraus ihm wohl will. Wohlwollen selbst ist Folge der Liebe oder auch selbständiger Affekt, ist aber nicht der Liebe gleichbedeutend; amor addit aliquid super benevolentiam, scilicet quietationem appetitus in re amata (In 3 dist. 27 qu. 2 a. 1), eine eigenartige Selbstentäußerung und Verschmelzung mit dem Geliebten (S. Th. 1. 2 qu. 28 a. 1. 2. 3)“.

Allein, worauf wir schon in unserer Schrift (S. 35) hingewiesen haben, dadurch, daß ich sittlich gut handelnd Gottes Willen als absolut maßgebend erkenne und anerkenne, durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes propter Deum, aus Hochachtung vor Gott, wird eine geistige Einheit, eine unio secundum affectum hergestellt, in der Darangabe des eigenen Wollens, um Gottes Willen zu erfüllen, liegt ebensowohl eine Selbstentäußerung, als eine wirkliche quietatio in Gott, wie sich das in der jeden andern aus der Kreatur gewonnenen Genuß, jedes andere Lustgefühl übersteigenden Befriedigung der Seele (pax Dei, quae exsuperat omnem sensum. Phil. 4,7) zeigt, welche das „gute Gewissen“ gewährt, welche die Folge der sittlich guten Tat ist. Eine benevolentia, eine Achtung, die gleichbedeutend ist mit einer bloßen Velleität, die meinen Willen

nicht wirklich beeinflußt[1]), ist allerdings noch keine Liebe.

„Eigentliche Liebe", insistiert Mausbach (Sp. 77) weiter, „ist nur Personen gegenüber möglich. Daher kann das absolut Gute, so lange es nur unbestimmt, als ewiges Gesetz, höchste Zielordnung u. s. w. vorgestellt wird, zwar ‚Rücksicht', ‚Hochachtung', ‚Wertschätzung', aber nicht Liebe erzeugen. Auch gewisse Systeme der modernen Ethik erkennen im Sittlichen eine Beziehung auf das Absolute an; aber ihre Ideale leiden an dem großen Mangel, daß sie unpersönlich sind, daß sie nicht ‚Liebe' d. h. Hingabe des innersten Menschen fordern können. Ein höchstes Gut und Gesetz, das nicht lebendiger Geist ist, steht insofern unter dem selbstbewußten, selbstmächtigen Geiste des Menschen; es kann darum nicht Weihe des innersten persönlichen Lebens, kann nicht Liebe und Anbetung von ihm verlangen".

Allein die „Rücksicht", „Hochachtung" und „Wertschätzung", welche wir als gleichbedeutend mit Liebe Gottes im sittlichen Akte nehmen, bleibt keineswegs bei einem „unbestimmten absolut Guten", bei einem unpersönlichen „ewigen Gesetze", einer unpersönlichen „höchsten Zielordnung" stehen. Der Christgläubige will, wie das auch Scheeben[2]) zugesteht, „wenn schon nicht immer ausdrücklich und bewußt, so doch stillschweigend und einschließlich, so oft der Mensch nach seinem gläubigen Gewissen handelt", durch Beobachtung des Sittenge-

1) Den Sinn einer bloßen Velleität hat vielfach der Ausdruck „Achtung", wenn derselbe der „Liebe" entgegengestellt wird. So in dem bekannten Diktum Moltkes: „Wir (Deutsche) haben in der ganzen Welt wohl an Achtung, nirgends aber an Liebe gewonnen". Eine solche Achtung wird nie dazu bewegen, jemandem um seinetwillen etwas Gutes zu tun. Die Achtung gegen den göttlichen Gesetzgeber, welche in der sittlich-guten Handlung ihren Ausdruck findet, ist dagegen ein den Willen bestimmendes Motiv, seine Tätigkeit dem Dienste Gottes um Gotteswillen zu widmen, sie ist gleichbedeutend mit Liebe.

2) Dogmatik III, 931. Vgl. unsere Schrift „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung." S. 62.

setzes dem Willen des persönlichen, geoffenbarten Gottes entsprechen. Und auch für den sittlich handelnden Ungläubigen bedeutet ein unpersönliches ewiges Gesetz nicht das letzte Endziel seines Handelns, da das Gesetz notwendig einen Gesetzgeber voraussetzt. Da das Sittengesetz, führt Scheeben[1]) aus, „seinem Begriffe nach nur durch eine höhere Vernunft und einen höheren Willen uns aufgelegt werden kann, von denen es seine Würde entlehnt, so schließt die Wertschätzung des Gesetzes auch die des Gesetzgebers ein. Demnach involviert alles dem Gewissen gemäße oder gewissenhafte Handeln als solches mehr oder minder deutlich als Triebfeder die ehrfürchtige Anerkennung, Hochachtung und Berücksichtigung der Unverletzlichkeit des göttlichen Willens und der absoluten Würde und Majestät Gottes, auf welcher es beruht und in deren Dienst es steht. Sie ist darum auch wesentlich eine praktische Betätigung der Ehrfurcht vor Gott".

Die Ethik der „anima naturaliter christiana", solange deren ursprüngliche Natur durch gewaltsamen Eingriff nicht total verkehrt ist, ist eine ganz andere als die in „gewissen Systemen der modernen Ethik" ausgesprochene; die Sittlichkeitsideale der unverkehrten Menschennatur sind nicht „unpersönlich", laufen nicht auf eine unpersönliche höchste sittliche Norm hinaus.

„Legt nicht", fragt Mausbach, „auch der Pantheist seiner Gottheit Anfangslosigkeit und Allursächlichkeit bei, Eigenschaften, die nur Gott zukommen? So wenig der Pantheismus wahre Gotteserkenntnis ist, so wenig ist die Achtung eines irgendwie gedachten bonum absolutum, der ‚Weltordnung', der ‚Entwicklung der Kultur' oder auch der abstrakten Pflichtidee Kants wahre Gottesverehrung".

Der letzte Satz ist unzweifelhaft richtig. Aber der sittlich handelnde Mensch läßt sich in Wirklichkeit nicht durch die „abstrakte Pflichtidee Kants", auch nicht durch die pantheistisch

1) A. a. O. S. 935 f. Vgl. unsere Schrift S. 24.

gedachte „Weltordnung" oder die „Entwicklung der Kultur" bestimmen, sondern durch die Achtung vor dem absoluten sittlichen Gesetzgeber, dem persönlichen Gott, dem sich der Mensch unterworfen fühlt trotz allen pantheistischen Phantasmagorien und autonomen Moraltheorien. So wenig der Atheist[1]) sich in praxi vollständig der Autorität des von ihm theoretisch geleugneten persönlichen Gottes entziehen kann, ebenso wenig kann das der Pantheist. Nicht die falsche Theorie des Pantheisten und Atheisten ist es, welche derartige Leute bei ihren sittlichen Handlungen treibt und beherrscht, sondern die allen Menschenkindern gemeinsame Stimme der Natur, die nur einen persönlichen Gott kennt[2]), jene unreflektierte Gotteserkenntnis, die sich „imperceptibili syllogismo et subito argumento" vollzieht[3]) und von welcher sich kein Mensch durchaus losmachen kann. Wir halten den Satz, welchen wir vor kurzem gelesen[4]), für durchaus richtig: „Das unbefangene Auge auch des unzivilisierten Menschen erkennt so sicher eine Ordnung in der ihn umgebenden Welt, daß er den Urheber der Ordnung überall vermutet und eher in die Irrgänge des Polytheismus sich begibt, als daß er seiner Ueberzeugung von dem Wirken verständiger persönlicher Ursachen in der Welt sich entschlagen könnte". Auch der „zivilisierte" Pantheist und Atheist wird nie völlig die sich mit Naturnotwendigkeit aufdrängende Idee eines persönlichen Gottes und Herrn der Sittlichkeit von sich ferne halten können[5]). Sollte aber wirklich die Idee des per-

1) Vgl. unsere Ausführungen in der Broschüre „Die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 11 f., und in der Schrift „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 221.

2) Kleutgen stellt (Instit. theol. n. 184 [p. 114]) die These auf: Excepto fortasse brevi tempore, quod primum rationis usum sequitur, homo Deum etiam ut rerum omnium auctorem et dominum ignorare sine culpa non potest.

3) Vgl. unsere Ausführungen oben S. 46.

4) Zeitschrift für katholische Theologie 1906 S. 526 f.

5) Vgl. auch Kleutgen, Instit. theol. n. 186 (p. 115):

sönlichen Gottes bis auf die Wurzel aus einer Menschenseele ausgetilgt werden können, in dieser auch nicht einmal ein Schein vom Gedanken eines persönlichen Gottes mehr vorhanden sein; dann könnte allerdings nicht mehr von irgendwelcher Gottesliebe, aber auch kaum mehr von einem wirklich sittlichen Handeln derselben, von einer wahren und echten Sittlichkeit, sondern nur von einer Scheinethik die Rede sein.

Jede Sünde ist eine Beleidigung des persönlichen Gottes. Wie Viva [1]) richtig ausführt, mag der Sünder wohl manchmal sich bloß des Gegensatzes zur vernünftigen Natur, nicht aber zum göttlichen Willen, ausdrücklich bewußt sein, einschließlich ist ihm mit der Erkenntnis der absoluten Unstatthaftigkeit der sündhaften Handlung der Gegensatz zum absoluten Gesetze und dadurch mit dem göttlichen Gesetzgeber, wenn auch nur dunkel, im Geiste gegenwärtig. Denn einzig Gottes Wille und Gesetz kann etwas unbedingt (omnino) verbieten, so daß es unter keiner Bedingung (nullatenus, quibuscumque creaturis id suadentibus aut praecipientibus) geschehen darf. Eben deshalb setzt jede Sündenschuld die wenigstens dunkle Kenntnis des göttlichen Gesetzgebers voraus und bekommt dadurch die Spitze gegen den persönlichen Gott.

Was aber von der Sünde und Schuld gilt, das gilt auch von ihrem konträren Gegensatze, der sittlich guten Handlung. Sie setzt irgend welches, wenn auch nur dunkles Bewußtsein vom persönlichen Gott, dem Herrn und der absoluten Norm der Sittlichkeit, voraus. Dasselbe dunkle Bewußtsein vom persönlichen Gott, welches erforderlich ist, um einem materiell schlechten Werke den Charakter einer wirklichen (formellen)

Merito dubitatur, an unquam homo, quidquid os impudens effutiat, errorem illum animo ita complectatur, ut firmo apud se judicio statuat, Deum non esse.

1) In Prop. 2 damnat. ab Alexandro VIII. 24. Aug. 1690 n. 9. Vgl. „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 14 f.

Sünde zu geben, ist auch erfordert, genügt aber auch, um einer materiell guten Handlung den Charakter eines (formell) sittlich guten Werkes zu geben, da diese Handlung informiert ist von der Rücksicht auf Gottes Willen, und darum von wirklicher Liebe Gottes. Wenn wir unserem Gewissen folgen, folgen wir in Wirklichkeit Gott und beweisen durch die Tat unsere Liebe zu Gott, dem höchsten Gute.

Sp. 77 argumentiert Mausbach: „Das höchste Gut steht vor dem Auge des Christen als persönlicher Gott; aber es wird nicht von allen Tugenden in seiner Ganzheit erfaßt, nicht von allen mit absoluter, allumfassender Hingabe gewollt. Auch beim Christen behalten Mäßigkeit und Keuschheit ihr begrenztes Einflußgebiet; die Furcht hält zunächst nur vom Bösen ab[1]); die Hoffnung treibt zum Guten an, fußt aber auf dem Verlangen nach eigener Seligkeit; Demut und Religion geben Gott die Ehre, aber sie halten uns in ehrerbietiger Ferne von seinem inneren Leben. . . Bei allen diesen Tugenden bilden entweder bestimmte Werke Gottes, Beziehungen Gottes das Objekt der Sittlichkeit, oder es ist die Unterwerfung und Hingabe der Seele an Gott nicht eine so vollkommene, daß das ganze Außen- und Innenleben von ihrem Beweggrunde erfaßt und beherrscht, die ganze Persönlichkeit von einem inneren Prinzip aus gottförmig gestaltet wird. Dieses affektive Einswerden mit Gott, dieses Leben aus Gott und für Gott bewirkt nur die Liebe".

In diesen Ausführungen liegt ein wahrer Kern. Es ist richtig, die implizite Liebe Gottes, wie sie in jedem sittlich guten Werke vorhanden ist, auch wenn es nicht von einem ausdrücklichen Akt der Gottesliebe begleitet oder diktiert und

1) Jede Verneinung fußt auf einer Bejahung. So setzt auch die Furcht im sittlichen Sinne entweder die Bejahung des eigenen Selbsts, also die Selbstliebe, oder die Bejahung der göttlichen Majestät, des höchsten Gutes, also die Gottesliebe voraus (amor Dei reverentialis)

informiert wird, ist nicht „allumfassend", bezieht sich nicht auf „das ganze Außen- und Innenleben" des Menschen, auf alle sittlichen Lebensakte, sondern läßt nur immer pro hic et nunc, nur für den gegenwärtigen sittlichen Kasus Gott, das höchste Gut den entscheidenden Faktor sein. Sie faßt eben nur das gerade zu vollbringende Werk ins Auge und bringt es mit dem göttlichen Willen in Einklang. Denn die implizite Gottesliebe kann, das sagt schon ihr Name, nicht für sich bestehen, sondern ist an das bestimmte Werk, an die bestimmte Tugendübung gebunden, derselben eingeschlossen.

Anders der ausdrückliche Liebesakt. Er besteht für sich und kann für sich bestehen, selbst wenn dabei von der Betätigung der Gottesliebe in sittlich guten Handlungen abstrahiert wird. Regelmäßig freilich wird der explizite Liebesakt auch die Betätigung der Gottesliebe in sittlichen Akten ins Auge fassen, sei es nun in einzelnen guten Werken, sei es, daß das ganze Leben und alle freien Lebensäußerungen Gott als Opfer geweiht, in den Dienst Gottes, des höchsten Gutes, gestellt werden.

Aber beide Arten, die explizite und implizite Liebe Gottes sind wirkliche Gottesliebe, sind im innersten Wesen nicht von einander verschieden. Hier wie dort haben wir die Bestimmtheit des Willens durch Gott und seinen unendlich heiligen Willen, hier wie dort die Unterwerfung und Hingabe der Seele an Gott um Gotteswillen, hier wie dort das „affektive Einswerden mit Gott".

Es ist durchaus irrtümlich, wenn M. (Sp. 75) unsere Anschauung dahin interpretieren zu dürfen glaubt, es scheine, nach derselben „habe die implizite Liebe ein anderes Formalobjekt, ein beschränkteres oder geteilteres ‚Gut' zum Gegenstande". Richtig ist nur, daß der explizite Liebesakt auf alle freien Akte des Menschen sich beziehen kann[1]), während die implizite Liebe Gottes nur bezüglich der

1) Die Theologen kennen auch einen unfruchtbaren Liebesaffekt,

treffenden einzelnen Tugendakte die Rücksicht auf die absolute Autorität Gottes, auf das höchste Gut zur Geltung bringt. Die Wirksamkeit der verschiedenen Arten von Liebe bezüglich des sittlichen Lebens hat also ein mehr oder minder ausgedehntes Gebiet, das Materialobjekt ist verschieden (bezw. kann verschieden sein), nicht aber ist es das Formalobjekt. Sowohl für die ausdrückliche als einschließliche Gottesliebe ist die ungeteilte (objektive) Güte Gottes das Formalobjekt.

Dagegen ist es zutreffend, wenn M. (Sp. 78) sagt: „Tatsächlich kann sittliches Pflichtgefühl auf bestimmten Gebieten des Handelns bestehen, während auf den anderen der Wille noch der Macht der Leidenschaft erliegt". Wie sittliches Pflichtgefühl, so kann auch die implizite Gottesliebe (natürlich in diesem Falle nicht die Charitas) „auf bestimmten Gebieten des Handelns bestehen, während auf den anderen der Wille noch der Macht der Leidenschaft erliegt". Sylvius [1]) verweist auf das Beispiel von manchen Christen, die einer oder der anderen Leidenschaft sich ergeben, die im Ehebruche leben oder Trunkenbolde sind, auf dem einen oder anderen Gebiete der Liebe Gottes entgegenhandeln, aber trotzdem manches Gute tun propter Deum, die sich aus Rücksicht auf Gottes heiligen Willen scheuen, einen falschen Eid zu schwören, Christus und den Glauben zu verleugnen; wenn man sie fragte, warum sie das betreffende Gute tun oder das bestimmte Böse nicht tun, so würden sie mit Aufrichtigkeit antworten: Ich tue es, weil Gott es so befiehlt,

---

ein unwirksames Wohlgefallen an Gottes Güte (actus simplex benevolentiae, simplex complacentia), das der Art nach wirkliche Liebe ist, aber wegen seiner Unwirksamkeit den Sünder nicht zur Eingießung der Rechtfertigungsgnade (ohne Empfang des Sakramentes) disponieren kann. Vgl. Chr. Pesch, Praelect. dogm. VIII², 566 (p. 250); Lehmkuhl, Theol. mor. I, 320; II, 288.

1) Comment. in 1. 2 qu. 100 a. 10. Vgl. „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 54 f.

weil Gott es so angenehm ist. Sie haben und betätigen in dem Werke, das sie tun, und in der Tugend, die sie üben, eine aufrichtige Liebe gegen Gott, so daß sie, was die Uebung gerade dieser Tugend, die Vollbringung gerade dieses guten Werkes anbelangt, nichts Gott und dem göttlichen Willen gleichsetzen oder vorziehen[1]). Aber sie tun es leider nicht bezüglich aller ihrer Lebensäußerungen (quoad omnes actiones).

Gewiß liegt etwas sehr Unlogisches und Widerspruchsvolles in dieser Handlungsweise, worauf schon der Apostel Jakobus in seinem Briefe[2]) aufmerksam macht. Aber die Sünde ist, wenn wir etwa von der Bosheitssünde absehen, eben eine Durchbrechung der Logik, der Folgerichtigkeit im sittlichen Handeln. Ohne Unlogik geht es darum für gewöhnlich bei der Sünde nicht ab. In Wirklichkeit kann die implizite (natürliche) Gottesliebe, die sich in dieser oder jener bestimmten sittlich guten Handlung betätigt, recht wohl bestehen mit der Verleugnung dieser Gottesliebe auf anderen Gebieten der Sittlichkeit[3]).

---

1) L. c.: Deum ut finem spectantes, ut in illo opere nihil Deo anteponant aut aequent.

2) 2, 10 11: Quicumque autem legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit: Non moechaberis, dixit et: Non occides. Quod si non moechaberis, occides autem, factus es transgressor legis.

3) Etwas Aehnliches haben wir auf dem Gebiete des Glaubens. Der Häretiker, der in einem Punkte den Glauben verleugnet, kann doch den assensus fidei (naturalis) auf Grund der Autorität Gottes festhalten. Manche Theologen stellen sogar mit Kilber (Theol. Wirceb., De virt. theol. n. 222) die Thesis auf: Discredens culpabiliter unum fidei articulum potest simul credere alium assensu fidei objective divinae imperfecto, probabiliter etiam supernaturali. Kilber begründet diese These u. a. mit dem Satze (n. 224): Patet possibilem esse affectum supernaturalem in aliqua materia, qui componatur cum amore prohibito circa aliam materiam, licet nequeat conjungi cum amore prohibito circa materiam eamdem.

Sylvius will nur die Gottesliebe, wodurch der Mensch bezüglich aller seiner Handlungen sich Gott hingibt und zum Opfer weiht, also nur die explizite Liebe eine Liebe über alles nennen. Wir meinen dagegen, man dürfe auch der impliziten Gottesliebe das Prädikat der Liebe super omnia zuerkennen. Denn auch der, welcher eine einzelne gute Handlung um Gottes willen verrichtet, tut das, weil er Gott und Gottes Willen (appretiatione efficaci) über alles schätzt, über alles hochhält, über alles liebt (aestimative super omnia), weil er Gott liebt mit der Liebe der absolut höchsten Bevorzugung gegenüber jedem anderen Wesen, weil er, wie wir von Sylvius gehört, in dem besonderen Werke nichts Gott gleichsetzt, nichts dem höchsten Gute vorzieht. Es ist eine wahre Liebe Gottes super omnia, aber nicht in omnibus, nicht quoad omnes actiones[1]), da sie sich auf einzelne Werke und Tugenden beschränkt[2]). Das „super omnia" gehört zum Formalobjekt der Gottesliebe, da Gott in absolut einziger Weise das höchste Gut ist, während das „quoad omnes actiones" eine Sache des Materialobjektes der Liebe zu Gott ist. Nur der ausdrückliche Liebesakt kann den Willen bezüglich aller seiner Lebensäußerungen auf Gott als unser letztes Ziel hinrichten. Nur die letztere Liebe hat bezüglich ihres Materialobjektes, bezüglich ihrer Effikazität solche Vollkommenheit, daß sie, wenn sie mit Hülfe der Gnade auf Grund des Glaubens erweckt wird, in Verbindung mit der aktuellen oder virtuellen Reue die Disposition zum außersakramentlichen

1) Dieser Unterschied wird gemeiniglich von den Theologen nicht beachtet.

2) Vgl. Sylvius a. a. O.: Ista Apostoli (1 Cor. 16) sententia: „Omnia vestra in caritate fiant," intelligi potest . . . de caritate, quae importat sincerum affectum et dilectionem, qua sic Deus diligitur, ut in eo opere, quod propter ipsum fit, quodque ita bonum est, ut omni reprehensione careat, nihil ipsi praeponatur vel aequetur, etsi nondum absolute seu quoad omnes actiones super omnia diligatur.

Empfang der heiligmachenden Gnade involviert, während mit der impliziten Liebe solche Disposition noch nicht gegeben ist, obwohl dieselbe eine wahre Gottesliebe ist und darum ausreicht, dem guten Werke des Gerechten die Verdienstlichkeit für die ewige Seligkeit zu sichern. Doch hiemit berühren wir eine Materie, die schon in den folgenden Abschnitt hineingehört.

III. Die implizite Charitas.

Sp. 75 schreibt Mausbach: „Uebrigens wird es dem Leser nicht völlig klar, wie sich E. den Unterschied der übernatürlichen theologischen Charitas von der Sittlichkeit (als ‚impliziter' Gottesliebe) denkt; neben der sittlichen Gleichwesentlichkeit muß ja nach den tridentinischen und antibajanischen Erklärungen der Kirche ein bedeutungsvoller Unterschied zwischen ihnen bestehen."

Vor „Sittlichkeit" ist wohl aus Versehen das Beiwort „natürlich" ausgefallen. Denn die antibajanischen Entscheidungen der Kirche richten sich gegen die Identifizierung der natürlichen Sittlichkeit und der natürlichen Liebe Gottes mit der Charitas. Vgl. Propp. Baji 16. 23. 31. 34. 36. 38. 70. Das tridentinische „diligere incipiunt" (Sess. 6 cap. 6) geht nach dem Zusammenhang auf die ausdrückliche, nicht auf die implizite Liebe Gottes[1]). Daß die Kirche zu Trient oder späterhin gegenüber den bajanistisch-jansenistischen Irrtümern eine Entscheidung gegeben, welche eine Schwierigkeit abgeben könnte gegen unsere Thesis, daß in der Sittlichkeit die (implizite) Liebe Gottes, bezw. in der Sittlichkeit des Gerechtfertigten die Charitas ein konstitutives Moment — oder vielleicht noch besser: das eigentlich konstitutive Element — bilde, ist uns bis jetzt nicht bekannt geworden.

Wir haben in unserer Schrift S. 245 f. ausgeführt, daß die explizite Liebe Gottes, wie sie in der „guten Meinung"

---

1) Vgl. unsere Schrift S. 241 Note 1.

sich betätigt, mit der impliziten, in jeder sittlich guten Handlung des Gerechten wirksamen Charitas spezifisch eins sei, wenn auch dem Grade nach die erste über der letzten steht. Dazu bemerkt Mausbach (Sp. 76): „Das scheint den Sinn zu haben, die Charitas sei aktuelle, die sittliche Gutheit virtuelle Liebe.“

Es ist das in Wirklichkeit bloßer Schein. Wir haben in unserem Buche S. 63 ff. dargelegt, daß die in jedem sittlich guten Werke vorhandene Relation auf Gott oder Liebe Gottes mehr bedeute, als das, was man gewöhnlich die relatio virtualis in Deum nenne, daß man sie füglich eine relatio implicita actualis in Deum nennen könne, da in jedem neuen guten Werke die Hinordnung auf Gott, die wir identisch nehmen mit Liebe Gottes, neu betätigt wird.

M. argumentiert ebendaselbst ferner: „An der deutlichsten Stelle (66) bemerkt der Verf., die formelle (= explizite) Liebe gehe direkt auf Gott, die implizite Liebe nur indirekt; die letztere habe zunächst ‚andere Objekte‘, in denen die Richtung des Willens auf Gott eingeschlossen sei. Bei dieser Voraussetzung könnte die implizite Liebe, da sie ein ‚anderes Objekt‘ hat, unmöglich dieselbe spezifische Tugend mit der theologischen Liebe sein.“

Allein in dieser — nicht ganz zutreffenden — Darlegung unserer Anschauung muß das Wörtchen „zunächst“, das M. richtig im ersten — leider nicht auch im zweiten — Satze beigesetzt hat, betont werden. Wenn ich einem Hülfsbedürftigen eine Unterstützung verabreiche, so sehe ich allerdings in ihm zunächst meinen Bruder, der auf mein Mitleid und meine Liebeshülfe berechtigten Anspruch erhebt; aber ich sehe zugleich, daß die Unterstützung dem Willen Gottes gemäß ist. Oder ich werde von einem Freunde zur Teilnahme an einem Vergnügen oder einer gesellschaftlichen Unterhaltung eingeladen. Wenn ich dieser Einladung folge, so denke ich zunächst an das Vergnügen, das mich reizt, an die Unterhaltung, die

mich interessiert, an den Freund, dem ich durch Ablehnung der Einladung nicht wehe tun möchte; aber ich bin mir zugleich bewußt, daß dieses Vergnügen, diese Unterhaltung nichts Unrechtes, dem Gesetze Gottes Widersprechendes ist, daß die Teilnahme an der Unterhaltung und dem Vergnügen zum mindesten von Gott gestattet ist. Diese Erkenntnis, dieses Bewußtsein, mit dem und aus dem ich handle, gibt meinem Handeln den Charakter eines sittlichen Aktes, wenn dieses Motiv auch im Prozeß des Denkens und Wollens logisch nicht an erster, sondern an zweiter Stelle kommt. Das will es bedeuten, wenn wir (S. 65 f.) den Unterschied zwischen dem amor Dei explicitus und dem amor Dei exercitus seu implicitus in der direkten oder indirekten Richtung auf Gott suchen. Ob die durch uns von R e n n i n g e r herübergenommene Ausdrucksweise in jeder Beziehung glücklich gewählt ist, darüber läßt sich ja streiten; sicherlich aber ist es ein Mißverständnis, wenn unser verehrter Kritiker uns die Meinung zuschiebt, die implizite Gottesliebe habe im Gegensatze zum expliziten Liebesakt ein „anderes Objekt" als die (objektive) göttliche Güte. Wohl kann man mit Renninger von den sittlichen Tugenden sagen, daß sie zunächst ein anderes Objekt haben als die theologische Tugend der Charitas; aber dadurch, daß die Tugendwerke des Gerechten durch die ihnen implizite Gottesliebe auf Gott hingerichtet werden, partizipieren sie an der dritten theologischen Tugend.

M. mißt uns ferner (Sp. 76) die Ansicht zu, daß „auch die H o f f n u n g zur ‚impliziten' Liebe gehört, obschon sie doch Gott zum u n m i t t e l b a r e n Objekt hat."

Vorerst wollen wir feststellen, daß der inkriminierte Satz in der etwas mißverständlichen Fassung, wie sie ihm M. gegeben, nirgendwo in unserer Schrift sich vorfindet. Zur Sache bemerken wir, daß die zweite theologische Tugend allerdings gleichfalls Gott zum unmittelbaren Objekt hat. Aber die Hoffnung hat in ganz anderer Weise als die Liebe Gott zum Formalobjekt. In der Hoffnung, durch welche wir unsere Selig-

keit in Gott suchen, lieben wir in letzter Linie uns in Gott, während wir in der dritten theologischen Tugend Gott in sich selbst lieben, die Ehre Gottes uns zum letzten Ziele setzen[1]). Nur die Liebe hat Gott zum unmittelbaren Objekt sub ratione ultimi finis; wie die sittlichen Tugenden, so bedarf auch die Hoffnung der Liebe, um zu Gott unter dem Gesichtspunkte des letzten Endzieles hingeordnet zu werden[2]). Es bedarf dazu jedoch keines ausdrücklichen Liebesaktes. Insofern die Hoffnung für unser Bewußtsein eine sittliche Forderung ist, dem Willen Gottes entspricht, ist der Akt der Hoffnung getragen und beseelt von der (impliziten) Liebe Gottes, die im Gerechten zur wahren und echten Charitas wird.

M. macht gegen letzte Annahme geltend (Sp. 75): „Der Hinweis auf die mystische Seite des übernatürlichen Lebens, die sog. entitative Vervollkommnung des Handelns durch die Gnade genügt nicht (226. 230); der Unterschied muß irgendwie auch für das sittliche Bewußtsein bestehen."

Daß die sog. „entitative Vervollkommnung des Handelns durch die Gnade" genüge, um dem sittlichen Werke einen spezifisch und substantiell übernatürlichen Wert zu verleihen, auch wenn das Motiv ganz der natürlichen Ordnung angehört, haben wir sowohl in unserer Broschüre (S. 25) als in unserem Buche (S. 108 ff.) entschieden bestritten. Wir haben dargelegt, daß der Glaube das Fundament der Rechtfertigung, also auch der justificatio secunda und darum ebenso der caritas implicita sei, wie sie in jedem sittlich guten, seiner Natur nach

1) S. Thom. 2. 2 qu. 83 a. 9: Finis noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus; quorum primum pertinet ad dilectionem, qua Deum in seipso diligimus; secundum vero pertinet ad dilectionem, qua diligimus nos in Deo.

2) S. Thom. 2. 2 qu. 26 a. 1 ad 1: Caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti.

verdienstlichen Akte des Gerechtfertigten sich betätigt. Wir haben in unserem Buche (S. 111) nachgewiesen, daß die wahrhaft guten, d. i. die übernatürlich guten, von der Charitas belebten und darum verdienstlichen Werke nach der Lehre Augustins und der augustinischen Väter nicht bloß mit dem Glauben in Einklang stehen, sondern aus dem Glauben hervorgehen müssen. Caritas per se pendet ex lumine fidei — auch die implizite Charitas, welche den guten Werken des Gerechten den übernatürlichen Charakter und den verdienstlichen Wert gibt.

Aber nach M. (Sp. 75) „genügt auch nicht die Berufung auf das ‚übernatürliche Licht des Glaubens' (125)... Dem Verfasser ist die Verbindung, welche nach der hergebrachten[1]) Ansicht zwischen der Liebe und den guten Werken besteht, zu ‚äußerlich' (112), um wie viel mehr gilt das vom Einfluß des Glaubens auf so manche Pflichten der natürlichen Moral!"

Das Gesagte mag Geltung haben bezüglich des speziellen Motivs der betreffenden sittlichen Handlung, das ja nicht immer ein Offenbarungsmotiv ist und ein solches auch nicht zu sein braucht[2]), nicht aber hinsichtlich des Generalmotivs[3]), das sich in jeder sittlich guten Handlung vorfindet,

---

1) An der zitierten Stelle unserer Schrift (S. 112) handelt es sich jedoch bloß um die neuerdings hauptsächlich von Müllendorff vertretene Ansicht.

2) Vgl. „Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung" S. 123 ff.

3) Wenn M. (Sp. 75) sagt, wir hätten uns gezwungen gesehen, „in der Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens zur Sittlichkeit von dem großen afrikanischen Lehrer abzuweichen (162)", so ist das nicht genau. A. a. O. wird bloß bestritten daß ein spezielles Glaubensmotiv im Sinne Suarez' in ausdrücklicher Weise mit jedem einzelnen Tugendakte verbunden sein müsse, um diesen Tugendakt wahrhaft übernatürlich und darum in der gegenwärtigen Weltordnung tadellos und für das ewige Leben verdienstlich zu machen. Die Notwendigkeit des Glaubens für die Konstituierung der übernatürlichen, faktisch einzig legitimen Sittlichkeit haben wir nicht bestritten. In diesem Punkte wissen wir uns mit Augustin einer Anschauung.

nämlich hinsichtlich der Rücksicht auf Gott, der vom Offenbarungsgläubigen im Lichte des Glaubens erkannt wird. Es ist der Gott der Offenbarung, dessen Willen der Christ in jedem sittlich guten Werke erfüllen will, der Glaube steht also dem guten Werke des Gläubigen, auch wenn es zunächst aus bloß natürlichen Motiven hervorgeht, keineswegs nur äußerlich gegenüber.

Daß die Berufung auf das übernatürliche Licht des Glaubens nicht genüge, um der dem guten Werke des Gläubigen und Gerechtfertigten impliziten Liebe Gottes den Charakter der Charitas zu geben, begründet M. (Sp. 75) mit dem Satze: „Die Art und Weise, wie eine Wahrheit erkannt wird, ändert per se nicht die Art und Weise, wie sie als sittliches Motiv wirkt."

Wir haben die Frage, ob der modus attingendi objectum per fidem ausreiche, um der Erkenntnis Gottes substantiell übernatürlichen Charakter und der von uns als Liebe Gottes gewerteten Rücksicht auf Gott, welche als immer gleiches Generalmotiv in jeder dem Gewissensdiktate entsprechenden Handlung des Gläubigen vorhanden ist, den Charakter der Charitas zu verleihen, oder ob hiezu die gläubige Erkenntnis Gottes, welchem zuliebe jede sittlich gute Handlung des Gerechten geschieht, eine spezifisch übernatürliche sein, d. h. ob sie sich auf Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes beziehen muß, wie sie uns ausschließlich durch die Offenbarung kund geworden sind, wie sie die Vernunft aus sich nicht erkennen kann, in unserer Schrift (S. 123 Note 3) kurz gestreift, ohne uns auf eine eingehendere Erörterung dieses Problems einzulassen. Hier zur Ergänzung nur einiges wenige.

Hebr. 11, 6 sagt bekanntlich der Apostel: Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se renumerator sit. Aus dieser Stelle schließen nicht ganz wenige Theologen[1]), daß die

1) Vgl. Gutberlet in der Fortsetzung von Heinrichs Dogmat.

zwei Wahrheiten von der Existenz Gottes und von der Vergeltung durch Gott das ausreichende Minimum des Inhaltes des heilsnotwendigen Glaubens darstellen. Diese zwei Wahrheiten sind aber nicht spezifische Offenbarungswahrheiten, sondern können auch durch die Vernunft erkannt werden[1]).

Theologie VIII, 496 499; Hurter, Theolog. dogmat. Compend.; Corluy, Spicileg. dogmatico-bibl. II, 233; Fischer Ant., De Salute infidelium p. 48 sqq.

1) Nemo servit alteri, qui non est ac praemium reddere nequit. Perspicua haec sunt et profanis ipsis cognita, bemerkt Calmet z. St. — Gutberlet (Dogmat. Theol. VIII, 499) sagt sogar mit Berufung auf Hurter: „Die Bekehrung braucht nicht notwendig auf eine übernatürliche Rechtfertigung, nicht auf Gott als den übernatürlichen Vergelter, das übernatürliche Ziel des Menschen gerichtet zu sein; es reicht hin, daß das übernatürliche Ziel nicht ausgeschlossen ist. Darüber besteht unter den Theologen meines Wissens kein Zweifel." Vgl. VIII, 495: „Es ist auch nicht nötig, daß Gott dabei ausdrücklich als Urheber einer übernatürlichen Ordnung, als übernatürlicher Vergelter geglaubt wird, sondern, wie allgemein zugegeben ist, als Vergelter überhaupt, von natürlich und übernatürlich abgesehen, und die übernatürliche Seligkeit nur nicht positiv ausgeschlossen wird." Bezüglich dieses Punktes ist der geschätzte Theologe allerdings im Irrtum. Kleutgen (Theologie der Vorzeit II² n. 112 S. 173) stellt die gerade gegenteilige Behauptung auf: „Wenn er (der Apostel Hebr. 11, 6) als Gegenstand dieses notwendigen Glaubens die von Gott zu erwartende Vergeltung angibt, so stimmen die katholischen Ausleger darin überein, daß er von der übernatürlichen Vergeltung rede, die nicht durch die Offenbarung im weiten Sinne, d. i. aus der Schöpfung, sondern nur durch die eigentliche Offenbarung und Rede Gottes erkannt werden kann." (Cf. Suarez, De fide disp. 12 sect. 3 n. 8.) Freilich auch Kleutgen hat hier nicht ganz das Richtige getroffen. Zutreffender sagt Viva (In prop. 22 ab Innocent. XI damn. n. 12): Dicendum cum communi, fidem debere esse de Deo remuneratore supernaturali. Ebenso De Lugo (De fide disp. 12 sect. 5 n. 130). Als Vertreter der gegenteiligen Meinung (sufficere de necessitate medii fidem, qua explicite credatur Deus ut remunerator praescindendo a supernaturalitate remunerationis) nennt De Lugo (l. c. n. 128) Hurtado, Molina, Viktoria, Turrianus

Ist nun diese Meinung begründet, dann ist die Charitas zwar unmöglich ohne Glaube, aber es ist keineswegs notwendig, daß dieser heilskräftige Glaube einen spezifischen Inhalt, d. i. solche Wahrheiten zum Gegenstand habe, die, wie die Trinität oder die Menschwerdung, uns nur auf dem Wege der Offenbarung zur Kenntnis kommen können[1]).

Auch in letzterem Falle gewährt die auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin gewonnene Glaubenserkenntnis von Gott eine inchoatio vitae aeternae, eine wirkliche Anteilnahme an der Gott eigentümlichen Erkenntnis, welche zur Unterlage einer wirklichen Anteilnahme am göttlichen Wollen, wie sie die tätige Charitas im Gerechtfertigten darstellt, dienen kann, welche letztere wiederum „die Einleitung und Vorbereitung des wunderbaren Lebens ist, welches die Adoptivkinder Gottes im Schoße ihres Vaters und in der Anschauung desselben entfalten sollen"[2]).

Man kann auch, wie es scheint, nicht ohne gute Berechtigung mit Gutberlet[3]) sagen: „Wir können sogar den Satz zugeben: Nur ein (spezifisch) übernatürliches Motiv oder Formalobjekt kann den Akt übernatürlich machen; aber es braucht nicht explicite als übernatürliches aufgefaßt und geglaubt zu sein. Wie nach dem hl. Thomas[4]) der einschließliche

---

und Ripalda. Vgl. auch Fr. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege S. 167; Lehmkuhl, Theol. mor. II 286; Mausbach im „Katholik" 1900 I 314 ff.

1) De carit. disp. 35 n. 23 sqq. verteidigt Ripalda die These: Objectum formale caritatis non est sola bonitas supernaturalis Dei, sed etiam naturalis ex sacris litteris (per fidem cognita).

2) Scheeben, Die Mysterien des Christentums S. 624.

3) Dogmat. Theol. VIII, 683.

4) 2. 2 qu. 2 a. 7 ad 3: Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio (de Christo) non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos,

Glaube an den Erlöser seligmachen kann, so kann auch ein einschließlich übernatürliches Motiv das Werk verdienstlich machen[1])".

Uebrigens, wie immer die Kontroverse über den Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens ihre Lösung finden möge, für das Problem, das uns in unserem Buche beschäftigte, ist diese Lösung ohne entscheidende Bedeutung. Für die implizite Charitas gilt dieselbe Vorbedingung des heilsnotwendigen Glaubens, wie für den expliziten übernatürlichen Liebesakt. Sobald der Mensch durch den Glauben in den Stand gesetzt ist, einen expliziten Akt der Charitas zu erwecken, bekommt auch die in den sittlich guten Werken des Gerechtfertigten vorhandene implizite Liebe Gottes die Natur der Charitas. Reicht der Glaube an das Dasein Gottes und an Gott als den „Vergelter"[2]) — dieses Attribut ganz allgemein genommen, mit Absehung von „natürlich" oder „übernatürlich" —, also der Glaube an nicht spezifische Offenbarungswahrheiten hin, um einen wahren expliziten Akt der Charitas zu ermöglichen, so ist dies auch der Fall bezüglich der den sittlich guten Werken impliziten Liebe Gottes. Ist aber ein spezifisch übernatürlicher Glaubensinhalt als Vorbedingung zur Charitas erfordert, dann wird die implizite Liebe Gottes, in gleicher Weise wie der explizite Liebesakt, solange nur natürlicher Art sein, bis der Gläubige mit Offenbarungsgeheimnissen, mit Glaubenswahrheiten, die ihrer Natur nach über jeden Menschenverstand hinaus liegen, bekannt geworden. Ist aber einmal die zu einer Betätigung der Charitas benötigte Glaubenserkenntnis von Gott gewonnen, dann wirkt

---

et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset.

1) Ueber die Suffizienz eines solchen impliziten Glaubens oder votum fidei vgl. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. VIII², 437 (p. 185 not. 1).

2) Besser wäre wohl, wie Mausbach (Katholik 1900 I 320) richtig bemerkt, die Uebersetzung mit „Belohner" (= μισθαποδότης) oder „Geber des Heiles".

dieselbe in jedem sittlich guten Werke des Gläubigen fort, da es eben der also im Glauben erkannte wahre Gott es ist, dessen heiliger Wille in jedem guten Werke erfüllt wird, dem zuliebe alles Gute geschieht.

Mausbach macht (Sp. 76) eine weitere Instanz gegen unsere Theorie geltend: „Sachlich läßt sich die wesentliche Gleichheit alles Sittlichen mit der vollkommenen Liebe nicht vereinbaren mit der fast allgemeinen Lehre, daß nur die vollkommene Liebe und Reue nächste und unfehlbare Disposition zur Rechtfertigung außerhalb des Sakramentes ist; nach E. müßte jedes wahrhaft sittliche Motiv der Reue, z. B. die ratio inobedientiae, turpitudinis u. s. w. die Mitteilung der heiligmachenden Gnade herbeiführen. Solche Motive sind noch dazu häufig partikulär, treffen nur eine Art von Sünden; da sie trotzdem ‚wahre Gottesliebe' sein sollen, so würden wir vor die Frage gestellt, ob sie dennoch zur Rechtfertigung disponieren."

Wir erkennen durchaus an, „daß nur die vollkommene Liebe und Reue nächste und unfehlbare Disposition zur Rechtfertigung außerhalb des Sakramentes ist", aber wir leugnen, daß nach unserer Theorie „jedes wahrhaft sittliche Motiv der Reue die Mitteilung der heiligmachenden Gnade herbeiführen müßte."

Wir haben in unserer Schrift (S. 238 f.) gegen Fr. Schmid dargelegt, daß die attritio, die auf der geordneten Selbstliebe beruht, ein wahrhaft sittliches Motiv ist, daß dadurch, daß diese Selbstliebe selbst wieder unter der maßgebenden Direktion der vollkommenen Liebe infolge der Unterordnung unter die Rücksicht auf Gott als unser letztes Ziel steht, das Motiv der unvollkommenen Reue seine spezifische Natur nicht verliert, also trotz dieser Unterordnung nicht zur contritio wird[1]. „Wie jede nicht sündhafte Selbstliebe sich der höchsten sittlichen Norm, dem göttlichen Willen und damit der (impliziten) vollkommenen Gottesliebe unterordnet, so ist es auch mit jener Betätigung der Selbstliebe, wie sie in der attritio vorliegt. Aber trotzdem bleibt

1) Vgl. unsere Schrift S. 242 f.

die attritio der Art nach unvollkommene Reue", die aus sich, ohne Sakrament, nicht zur Rechtfertigung, zur Erlangung der heiligmachenden Gnade führen kann.

Man vergesse nicht! Nicht die vollkommene Liebe als solche rechtfertigt uns außerhalb des Sakramentes, sondern die vollkommene Reue[1]), welche die vollkommene Liebe Gottes zum Motiv hat. Bereue ich meine Sünden, weil ich dadurch irgend für Zeit und Ewigkeit zu Schaden gekommen bin, so bleibt die Reue eine unvollkommene, wenn auch diese Reue selbst wieder als sittlicher Akt dem Willen Gottes und der Rücksicht auf Gott und damit der vollkommenen Liebe Gottes untergeordnet ist[2]). Ich bereue in der attritio meine Sünden, weil ich mich liebe, aber diese in ihrer Art unvollkommene Reue ist dem Willen Gottes nicht zuwider, ich bin mir bewußt, daß es Gottes Willen entsprechend ist, wenn ich also für mein Glück und Heil sorge.

Etwas anderes wäre es, wenn ich meine Sünden bereuen würde gerade deswegen, weil die Sorge für mein Heil dem Willen Gottes entspricht und ich durch die Vernachlässigung dieser Pflicht gegen Gottes Willen gehandelt und dadurch Gott eine Ungebühr zugefügt habe. In diesem Falle hätten wir allerdings eine Reue aus dem Motive der vollkommenen Liebe.

Ebenso konstituiert die ratio inobedientiae praecise als solche gefaßt nach unserer Meinung das Motiv der vollkommenen Reue. Denn es ist vollkommene Reue aus vollkommener Liebe Gottes, wenn ich meine Sünden deswegen bereue, weil sie contra Deum sind, weil ich mich durch meinen Ungehorsam gegen den göttlichen Willen einer Ungebühr gegen Gott, das

---

1) Vgl. die Darlegungen in unserer Schrift S. 232 ff.

2) Auch Gutberlet (Dogmat. Theol. X, 94) sagt: „Die Beziehung zu Gott muß auch bei der unvollkommenen Reue zur Geltung kommen; denn ohne ausdrückliche oder doch virtuelle, einschließliche Beziehung auf Gott gibt es überhaupt keinen sittlich guten Akt."

höchste Gut schuldig gemacht habe, weil ich Gott nicht gegeben, was Gottes ist. Der göttliche Wille ist, wie wir oben (S. 52) gehört, absolut achtungswürdig, weil er der Wille des höchsten Gutes ist. Eine Reue über unsere Sünden aus dem Grunde, weil wir diesen höchsten Willen nicht respektiert, hat die vollkommene Liebe zur Wurzel[1]).

Bei der ratio turpitudinis wird es darauf ankommen, unter welchem Gesichtspunkte die Häßlichkeit der Sünde betrachtet wird. Erscheint mir die Sünde deswegen häßlich und verabscheuungswürdig, weil sie eine Ungehörigkeit gegen den

1) Manche Theologen, wie Suarez (De poenit. disp. 4 sect. 2), halten aus nicht zu verachtenden Gründen es nicht für improbabel, daß die vollkommene, außersakramentlich rechtfertigende Reue auch anderen Tugenden, wie Religion, Dankbarkeit, Gehorsam u. s. w., entspringen könne, und nicht notwendig die Charitas zur Wurzel haben müsse. Gegen diese Meinung macht man (vgl. Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 694) mit Recht geltend, daß das Tridentinum (Sess. 14 de poenit. cap. 4) doch deutlich jeder nicht aus der Charitas entspringenden Reue die Wirkung der vollkommenen Reue abspricht. Wir finden die Lösung darin, daß der Gehorsam gegen Gott, wenn die Rücksicht auf die unendliche Würde des Gesetzgebers sein treibendes Motiv ist und nicht etwa die Rücksicht auf unser eigenes Wohl, die caritas obedientiae, um mit dem hl. Gregor d. Gr. zu reden (vgl. unsere Schrift S. 151 f.), recht wohl die vollkommene Reue motivieren kann, weil sie im innersten Kerne vollkommene Liebe Gottes ist. Bei De Lugo (De poenit. disp. 5 sect. 1 n. 9) lesen wir: Cum per religionem velimus cultum Dei, per poenitentiam velimus eum non offendere, per obedientiam velimus ejus voluntatem implere etc., haec omnia videntur continere dilectionem Dei. Eine Reue über die Sünden praecise deswegen, weil sie gegen Gottes Willen, gegen den dem höchsten Gesetzgeber schuldigen Gehorsam sind, verabscheut dieselben als ein malum Dei, ist also wesentlich vollkommene Liebe. Es dürfte auch, worauf schon bei De Lugo a. a. O. hingewiesen wird, schwer halten, dem gewöhnlichen Manne aus dem Volke beizubringen, daß die Reueformel: „Es schmerzt mich, gesündigt zu haben, weil ich dadurch gegen Gottes unendlich heiligen Willen gehandelt und Gott beleidigt habe,“ noch nicht eine vollkommene, aus vollkommener Liebe Gottes entspringende Reue besage.

unendlich heiligen Gott involviert, dann steckt in der ratio turpitudinis allerdings das Motiv der vollkommenen Liebe Gottes. Anders wenn ich die Sünde deswegen verabscheue, weil sie gegen die Würde der menschlichen Natur verstößt. In diesem Falle ist die Häßlichkeit der Sünde betrachtet unter der Rücksicht auf mich selbst, auf die Kreatur, die ratio turpitudinis kann nur das Motiv einer unvollkommenen Reue sein. Im letzteren Sinne muß der Kirchenrat von Trient verstanden werden, da wo er von der Häßlichkeit der Sünde als einem Motiv der unvollkommenen Reue, der attritio spricht[1]).

Franz Schmid glaubte unsere Theorie durch den Einwand bekämpfen zu können: „Wäre in jedem sittlich guten Akte ... ein Akt der Gottesliebe eingeschlossen, so müßte jeder Sünder bei dem nächsten besten Tugendakte ... sofort die Rechtfertigung erlangen.“ Wir wiesen (S. 232 ff.) dem gegenüber darauf hin, daß nicht die vollkommene Liebe für sich die Rechtfertigung auch ohne Empfang des Sakramentes herbeiführt, sondern nur insofern sie einen Akt der Reue motiviert. Ohne Retraktation des gegen Gott begangenen Unrechtes, ohne Buße und Reue kann an die Vergebung einer schweren Sünde nicht gedacht werden. Caritas, fides et misericordia non liberant hominem sine poenitentia, sagt der hl. Thomas (3 qu. 84 a. 5 ad 2). Ein Akt der Contritio, welcher einen Widerruf des Gott zugefügten Unrechtes besagt, setzt aber notwendig einen expliziten Akt der Gottesliebe voraus. Ich kann meine Sünden nicht aus dem Motiv der vollkommenen Liebe verabscheuen und retraktieren, wenn ich nicht einen ausdrücklichen Akt der Charitas erwecke. Von der impliziten Liebe Gottes kann ich wohl sagen, daß sie den Akt der Reue informiert, insofern sie ihn unterordnet und einordnet in die Rücksicht auf

1) Sess. 14 de poenit. cap. 4: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio vocatur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter percipitur.

Gott, die ich bei jedem sittlich guten Akte nehmen muß, insofern auch die Erweckung der attritio geschieht mit dem Bewußtsein, daß solche Reue und ihr Motiv dem Willen Gottes nicht widerspricht, sondern ihm konform ist; nicht aber kann ich sagen, daß die implizite Liebe Gottes den Akt der Reue m o t i v i e r t, der Reue den spezifischen Beweggrund gibt. Die in jeder sittlich guten Handlung vorfindliche Hinordnung auf das letzte Ziel, oder die einschließliche Liebe Gottes tut für sich allein nichts, was die gegen Gott geschehene Ungebühr widerrufen, Gott Satisfaktion gewähren könnte, da der Mensch ja ohnehin jede Handlung wenigstens durch die implizite Gottesliebe auf das letzte Ziel hinordnen muß[1]).

Da es aber eine kleine Fraktion[2]) von Theologen gibt,

---

1) K i l b e r (Theol. Wirceb., De virt. theolog. n. 224) erklärt es mit Recht für absurd, quod actus quilibet honestus ob conformitatem cum ratione elicitus esset retractatio peccati prius commissi. Ebenso wäre es nach unserer Theorie absurd anzunehmen, jedes mit dem Willen Gottes übereinstimmende, aus dem Motiv der impliziten Liebe Gottes entsprungene gute Werk stelle eine Retraktation aller früheren gegen Gottes Willen geschehenen bösen Handlungen dar.

2) Eben deshalb kann auf keinen Fall ein Angriff von entscheidender Bedeutung gegen unsere Theorie auf Grund dieser weniger gut beglaubigten Lehrmeinung geführt werden. Der Wortlaut des tridentinischen Dekretes (Sess. 14 de poenit. cap. 4): Contritio a n i m i d o l o r ac detestatio est de peccato commisso ... Fuit autem q u o v i s t e m p o r e ad impetrandam veniam peccatorum h i c contritionis modus necessarius, ist jedenfalls dieser Ansicht wenig günstig. Auch die Natur der Sache spricht dagegen: J u s n a t u r a l e e t i d e o d i v i n u m exposcit, ut qui injuriam intulit ‚nonnisi poenitendo in amicitiam possit restitui, sagt D o m i n i k u s S o t o (De nat. et grat. l. 2 c. 16). Vgl. B i l l u a r t, De poenit. diss. 3 a. 1 § 1 (Ed. Wirceb. 1758 XVIII, 92): Quod loquendo de potentia (Dei) ordinaria, necessaria sit per se poenitentia formalis ... Ratio enim suadet, quia ordinata rerum dispositio exigit, ut voluntas, quae in sua aversione a Deo facta est illi impia et injusta, ad eum redeat per modum vindictae et expiationis.

welche die Ansicht vertreten, der Akt der caritas begreife virtuell die contritio, die Retraktation der Gott zugefügten Beleidigung in sich, die Vergebung auch der Todsünden, und zwar nicht loß der aus dem Gedächtnis entschwundenen [1]), sondern aller Todsünden sei darum ohne einen besonderen Akt der ausdrücklichen Reue möglich, so haben wir (a. a. O.) konstatiert, daß diese Lehrmeinung nur den expliziten Akt der Charitas im Auge habe und haben könne. Wir haben unter Berufung auf Sylvius[2]) dargelegt, daß nur die explizite Liebe Gottes auf alle Akte des Menschen sich beziehen, alle Lebensäußerungen Gott zum Opfer bringen kann, während die dem einzelnen bestimmten Werke eingeschlossene Liebe Gottes naturgemäß nur die einzelne bestimmte Handlung auf Gott, das letzte Ziel hinordnet.

---

1) Es ist die gewöhnliche Meinung, welche Suarez (De fide disp. 12 sect. 4 n. 19) also formuliert: Dolor formalis de peccatis commissis per se est medium necessarium ad consequendam remissionem peccatorum; et nihilo minus si peccator cum actuali consideratione Dei et naturali inconsideratione peccatorum convertatur in Deum per amorem super omnia, statim consequitur remissionem peccatorum, quia in eo casu, cum per hominem non stat, sufficit dolor virtute et voto in amore contentus. Die Theologen bemerken, moraliter impossibile esse, ut, qui memor sui peccati actum caritatis elicit, actum formalem poenitentiae omittat (Sasse, De sacram. II, 30). Aber gerade diese Bemerkung zeigt, daß die betreffenden Theologen nur einen ausdrücklichen Akt der vollkommenen Liebe als für sich hinreichend zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade annehmen. Denn hinsichtlich des einzelnen sittlich guten Werkes, dem die Liebe Gottes seiner Natur nach eingeschlossen ist, kann man nicht von einer moralischen Unmöglichkeit reden, dabei einen Akt der Reue über die bewußten Sünden zu unterlassen. — Es hat übrigens auch Theologen gegeben, darunter von der Bedeutung eines Bannez, Melchior Canus, Petrus Soto, welche selbst zur Nachlassung der vergessenen Sünden die Suffizienz eines bloßen Aktes der vollkommenen Liebe (ohne Reueakt) leugneten. Vgl. unsere Schrift S. 235.

2) Vgl. oben S. 67 ff.

Mag man von der alle menschlichen Akte Gott weihenden ausdrücklichen Liebe allenfalls behaupten können, daß sie eine Revokation aller gegen Gott und gegen Gottesliebe streitenden schweren Verfehlungen in sich schließe, so kann man das doch niemals von der impliziten Gottesliebe behaupten.

Da macht uns nun M a u s b a c h (Sp. 76) die Einwendung: „Wenn E. diese Vermutung (als ob die implizite Liebe als ‚wahre Gottesliebe' zur Rechtfertigung disponiere) mit der Bemerkung zurückweist: ‚Die Tragweite der impliziten Gottesliebe geht ihrer Natur nach für sich allein nicht so weit, daß in ihr die Verabscheuung aller Sünden als virtuell gegeben behauptet werden könnte' (237 A. 1), so erwidere ich: Wenn d i e N a t u r der impliziten Gottesliebe einen so tief greifenden und fundamentalen Abstand von der Charitas einschließt, wie kann dann noch die Wesenheit, die ‚Natur' des amor implicitus und explicitus eine und dieselbe sein!"

M. legt hier zu viel in den von uns, vielleicht mit weniger Geschick, gewählten Ausdruck „ihrer Natur nach". Derselbe soll nichts weiter besagen, als was wir oben als „naturgemäß" bezeichnet und weiter unten mit „ihrem Begriffe nach" wiedergegeben haben. Die Wesenheit des amor Dei implicitus und explicitus ist dieselbe, weil und insoferne hier wie dort die absolut maßgebende Rücksicht auf Gott, das höchste Gut und letzte Endziel, es ist, welche den Willen beherrscht. Daß der explizite Liebesakt diese Rücksicht auf Gott, dieses Bestimmtsein des Willens durch das höchste Gut selbständig und unabhängig von der einzelnen sittlichen Tat (abstracte) bejaht, der amor implicitus nur concrete und exercite, in der einzelnen bestimmten sittlichen Betätigung, pro hic et nunc es tut, das und das allein ist der Unterschied, der darum kein eigentlicher Wesensunterschied, sondern nur akzidenteller Art ist. Das F o r m a l objekt, um das hier nochmals[1]) zu sagen, ist für die implizite Charitas

1) Vgl. oben S. 67.

dasselbe wie für den expliziten Liebesakt; hier wie dort wird Gott, dem höchsten Gute, die höchste, absolute Bevorzugung (amor appretiative summus) geschenkt. Nur das Wirkungsgebiet, die Effikazität der impliziten Liebe ist eine beschränktere, da sie caritas exercita in hoc vel illo opere ist, das Materialobjekt ist ein verschiedenes. Aber wenn die implizite Gottesliebe auch ihrem Formalobjekt und darum ihrem Wesen nach identisch ist mit dem expliziten Liebesakt, so kann sie doch, weil in ihrer Effikazität beschränkt auf eine bestimmte Tugendübung, nicht als Substrat einer zur Rechtfertigung disponierenden, aktuellen oder virtuellen Reue gedacht werden, da diese ihrer Natur nach allgemein sein, auf alle begangenen Sünden sich erstrecken muß, wenn die Eingießung der Rechtfertigungsgnade erfolgen soll.

Erinnern wir noch an eine Analogie!

Durch eine schwere Sünde gegen den Glauben, z. B. durch die Häresie, wird, wie bekannt, der habitus fidei supernaturalis verloren. Derselbe kann aber nicht wieder gewonnen werden bloß dadurch, daß der Betreffende einen Akt des Glaubens bezüglich anderer spezieller Punkte der Offenbarungslehre erweckt, bezw. bezüglich derselben den Glauben bewahrt und betätigt, sondern derselbe muß einen auf den ganzen Offenbarungsinhalt sich erstreckenden ausdrücklichen Akt des Glaubens erwecken[1]). Aehnlich ist es mit dem habitus caritatis, der durch die Todsünde zerstört worden. Zur Wiederherstellung desselben und damit zur Rechtfertigung genügt nicht ein impliziter Akt der Liebe, der in seiner Wirksamkeit sich

---

1) Die Theologen verlangen darum von demjenigen, der in die Sünde der Häresie und des Zweifels gefallen, für die Bekehrung und Rechtfertigung einen ausdrücklichen Akt des Glaubens. Quia actus fidei explicitus ac formalis necessarius est ad justificationem in adulto, qui fidei habitu caret; et quia injuria primae veritati illata resarcienda est (Antoine, Theol. moral., tract. de virtut. theol. c. 1 qu. 4 resp. 2 n. 6).

auf den einen oder anderen Punkt im sittlichen Leben erstreckt, der sich in der einen oder anderen moralischen Handlung betätigt, sondern dazu ist ein expliziter Liebesakt erfordert, der sich auf das ganze sittliche Leben des Menschen, auf alle menschlichen Handlungen sich bezieht.

Zum Schluß noch eine methodologische Bemerkung!

Wir haben in unserer Schrift besonders Gewicht auf die durchgängige Uebereinstimmung unserer Theorie mit der Lehre des hl. Augustinus — einen oder den anderen mehr nebensächlichen Punkt abgerechnet — gelegt. Mausbach erkennt (Sp. 75) unsere „Wiedergabe der Lehre, oder besser der Denk- und Redeweise Augustins" als „zuverlässig" an, erhebt aber ein „allgemeines, methodisches Bedenken". „Es heißt doch wohl, den weiten und elastischen Sprachgebrauch der hl. Schrift wie die freie und kühne Ausdrucksweise des hl. Augustin verkennen, wenn man sich bei den feinen, begrifflichen Kontroversen, die hier erörtert werden, so nachdrücklich auf ihre Autorität beruft. Es heißt, die theologische Wissenschaft um Jahrhunderte zurückschrauben, wenn man voraussetzt, die allmähliche und konsequente Klärung und Scheidung der Begriffe caritas, justitia, virtus moralis u. s. w., wie sie durch die Scholastik erreicht wurde, sei eine überflüssige Arbeit oder gar eine bedauerliche Irrung gewesen. Wie der christliche Theologe nach dem Nicänum nicht mehr das ‚Gleichwesentlich' bestreiten durfte, was vorher erlaubt gewesen war, so ist es heute in ähnlicher Weise unzulässig, die Charitas und die Sittlichkeit noch als ‚gleichwesentlich' zu bezeichnen, wie es für Augustin gestattet war."

Vor allem möchten wir es unserem geistvollen Rezensenten nicht zugeben, daß es sich bezüglich der von uns ventilierten Frage ausschließlich um einen Unterschied der „Denk- und Redeweise" zwischen Augustin und den meisten — nicht allen — Vertretern der scholastischen Theologie gehandelt habe, dem eine eigentliche sachliche Bedeutung abgehe. Es handelt sich

in Wirklichkeit um die auch sachlich verschiedene Antwort, welche die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Sittlichkeit, oder besser nach dem Verhältnis zwischen Gottesliebe und Sittlichkeit gefunden.

Es ist wahr: Auch vom Doctor gratiae gilt das über den englischen Lehrer gesprochene Wort[1]): Er ist ein Leuchtturm, aber er ist kein Grenzstein, über den hinaus es keine theologische Entwicklung gegeben hätte oder geben könnte. Das schließt jedoch die Möglichkeit nicht von vorneherein aus, daß in dem einen oder anderen Punkte und speziell in der Beantwortung der diffizilen Frage nach dem Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit der große afrikanische Kirchenlehrer schärfer und richtiger gesehen, als die Mehrheit der späteren Theologen. Die spekulative Erfassung der christlichen Glaubenslehren vollzieht sich — soweit es sich nicht um Fixierungen des Dogmas handelt — auch nicht immer, nicht einmal regelmäßig in geradeliniger Entwicklung, sondern auch hier kann man vielfach einem „Zickzackkurs" begegnen. Das Genie des großen Bischofs von Hippo hat über manche Lehrpunkte Gedanken und Auffassungen ausgesprochen, die von späteren Theologen unverdienter Weise beiseite gelassen worden und in Vergessenheit geraten sind.

Wir gestatten uns, da wir den fraglichen Punkt in unserer auch von Mausbach (Sp. 73) belobten Monographie „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin" speziell und eingehend behandelt haben, an die Lehre des hl. Augustin von der Sündhaftigkeit aller Werke der Ungläubigen zu erinnern. Daß die sittliche Verfassung des rein natürlichen Menschen in der gegenwärtigen Weltordnung hinter der göttlichen Idee und dem göttlichen Willen zurückbleibt, daß der auf seine Natur, seine natürlichen sittlichen Kräfte reduzierte Mensch nicht so verfaßt ist, wie er in den Augen Gottes sein soll, das lehrt mit Augustin auch das Gros der Theologen in den späteren Jahr-

1) Vgl. unsere Schrift S. 199.

hunderten; sie halten meistenteils fest an der Sündhaftigkeit, dem status peccaminosus des der Gnade beraubten Subjektes, wie es in die Welt geboren wird; der rein natürliche Mensch ist der erbsündliche Mensch, das Reduziertsein auf die natürlichen sittlichen Kräfte konstituiert das eigentliche Wesen der Erbsünde. Aber Augustins Spekulation ist noch weiter vorgedrungen: nicht bloß das gnadenentblößte Subjekt ist in sich schlecht und sündhaft, es sind das auch seine gnadenentblößten Akte, auch die bloß natürlich guten Handlungen stellen in gegenwärtiger, ausschließlich zu Recht bestehender Weltordnung ein sittliches Defizit dar, die bloß natürlichen Tugendwerke sind, weil hinter dem wirklichen Plane Gottes zurückbleibend, „Sünde und Laster". Diese von Augustin gezogene Konsequenz aus dem auch von der späteren Theologie nicht geleugneten Prinzip, daß die bloß natürliche sittliche Ordnung faktisch eine gottwidrige Ordnung ist [1]), wurde späterhin so wenig beachtet, kam so weit in Vergessenheit, daß die Kirche die schwere Krisis der bajanistisch-jansenistischen Kämpfe durchmachen mußte, weil man den Gedanken des großen heiligen Lehrers nicht mehr verstand.

Könnte es nicht sein, daß auch in der Frage über das Verhältnis von Gottesliebe und Sittlichkeit der hl. Augustin tiefer und richtiger gesehen als die spätere Theologie in der Mehrzahl ihrer Vertreter? Man wird auch zugeben können, daß der Aristotelismus, welcher das Wesen der Sittlichkeit in die Konvenienz mit der vernünftigen Natur des Menschen gesetzt, in diesem Punkte nicht ganz günstig auf die spätere Lehrentwicklung eingewirkt hat.

---

1) Vgl. unsere Schrift „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen" S. 226.

Berichtigung:

Seite 36, Zeile 10 v. oben ist statt „unentbehrlich" zu lesen „entbehrlich".

4.
Zum Pastor Hermae.

Von Prof. Dr. **Hermann Müller** in Paderborn.

Vis. II, 1, 4 f. ist eine crux interpretum. Hermas schreibt das ihm von der Greisin übergebene „Büchlein" ab (μετεγραψάμην) und zwar alles Buchstabe um Buchstabe (πάντα πρὸς γράμμα); denn „die Silben" fand er nicht (οὐχ ηὕρισκον γὰρ τὰς συλλαβάς). Erst nach 15 Tagen, nachdem er gefastet und viel zum Herrn gebetet hatte, wird ihm die Erkenntnis der Schrift enthüllt. Der Wortlaut des βιβλίδιον wird alsdann (a. a. O. 2, 2 ff.) mitgeteilt. J. Ch. Mayer (Die Schriften der apostolischen Väter, Kempten, Kösel, 1869, S. 279) schreibt dazu: „Man hat diese Worte („die Silben fand ich nicht") sehr auffallend gefunden, weil die Alten die ganze Zeile mit zusammenhängenden Buchstaben gefüllt, also weder Worte noch Silben getrennt hätten. Hermas aber erklärt, er habe gar keinen Buchstaben mit dem andern zu einer Silbe vereinigen können; es handelte sich ihm ums Lesen und nicht ums Abschreiben, und da Hermas erst nach 14 Tagen im Stande ist, die Schrift zu lesen, so scheint er andeuten zu wollen, daß sich die Buchstaben gar nicht sinn- also auch nicht silbengemäß aneinander reihten, sondern erst so zusammengesetzt werden mußten." Also eine Art „Buchstabenrätsel"? Diese Vermutung klingt nicht gerade sehr wahrscheinlich. Waren die Buchstaben ohne bestimmtes Gesetz und ohne bestimmte Ordnung durcheinander gewürfelt, so hätten auch 14 Tage nicht genügt — man müßte denn geradezu eine kaum zu motivierende göttliche Offenbarung annehmen — die Buchstaben zu Silben, die Silben

zu Worten „sinngemäß" zusammenzustellen. Auch wenn es sich nur darum gehandelt hätte, für die nach einem bestimmten Prinzip durcheinander geworfenen Buchstaben den orientierenden „Schlüssel" zu finden, wäre die Situation wirklich sonderbar.

Eine andere Erklärung wird von Heinrich Weinel vorgelegt in Henneckes „Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen" (Tübingen, 1904 S. 295). Hier liest man als Erläuterung zu V. 4: „Die Schrift ist, wie alle antike, fortlaufend, mit großen Buchstaben, geschrieben ... Für einen, der überhaupt lesen konnte, war derartiges einfach zu lesen. Ist, was H. (= Hermas) schreibt, erlebt, so hat er, aus der Ekstase erwachend, das Blatt beschrieben vorgefunden und es lesen können, aber in der Erinnerung gehabt, daß er während der Ekstase ohne Verständnis des Inhalts geschrieben hatte. Derartiges kommt vor: vgl. meine Geistwirkungen S. 101 ff." Ueber die Buchstabenform der „antiken Schrift" mag man in den neueren Arbeiten von Thompson, Kenyon, Wessely, Wilcken (z. B. im Archiv für Papyrusforschung, Bd. I S. 354 ff) Näheres nachlesen. Wenn die antike Schrift so durchaus einfach zu lesen war, hätte sie Hermas nach dem Erwachen aus der Ekstase auch leicht lesen können. Die nach dem 15tägigen Fasten und Beten dem Hermas zuteil gewordene „γνῶσις τῆς γραφῆς" scheint Weinel so aufzufassen, daß ihm nicht die Lesung der Kopie, sondern die innere „Bedeutung der Schrift" enthüllt sei. Danach hätte nicht das Lesen der Schrift, sondern ihr Sinn Schwierigkeiten gemacht, die erst nach zwei Wochen von Hermas überwunden wurden. Dieser Auffassung ist meines Ermessens der Kontext nicht günstig. Hermas schreibt alles πρὸς γράμμα („dem Buchstaben nach"; so übersetzt man vielleicht besser als „Buchstabe um Buchstabe") ab, denn er kann „die Silben" nicht finden. Nach 14 Tagen wird ihm die Erkenntnis der Schrift enthüllt; „ἦν δὲ γεγραμμένα ταῦτα". Und es folgt der W o r t l a u t der kurzen Ermahnung, deren Sinn dem Hermas kaum

sonderliche Schwierigkeiten bot.

Man wird eher daran festhalten müssen, daß die Lesung der Schrift dem Hermas schwer fiel und daß er zwei Wochen brauchte, um die „Silben“ zu finden. Darauf scheint auch Funk hinzuweisen, wenn er (Patres Apostolici, Bd. I² S. 425) zu „συλλαβάς“ in V. 4 die Anmerkung macht: „Libri vetustissimi scripti erant, perpetua litterarum serie nulla vocum distinctione facta“. Näherhin scheint man bei dieser Erklärung die Schwierigkeit des Lesens besonders darin gefunden zu haben, daß die Alten ohne Worttrennung schrieben. Die richtige Silbenabtrennung der scriptio continua wäre danach in unserem Falle dem Hermas so schwer gewesen, daß er zur Lesung 15 Tage brauchte. Auch Harnack deutet in seiner Abhandlung über den Ursprung des Lektorats (Texte und Untersuchungen, Bd. II H. 5 S. 68) darauf hin: „Die scriptio continua, in welcher die Bücher damals geschrieben wurden, erschwerte die Lesung außerordentlich.“ Ob der Hinweis auf die scriptio continua genügt? Freilich verrät der ganze Stil des Pastor Hermae den einfachen, schlichten, ungelehrten Verfasser. Und die Beispiele, die E. Nestle in seiner „Einführung in das Griechische Neue Testament“ (2. Aufl. S. 36 u. 64, vgl. 45 u. 197) gibt, u. a. die hübschen Zitate aus der Interlinearübersetzung des codex Boernerianus, machen es recht anschaulich, wie die scriptio continua Anlaß zu Undeutlichkeiten und Mißverständnissen geben konnte. Auch das mag zugegeben werden, daß diese Auffassung von der in der scriptio continua gelegenen Schwierigkeit sich wohl mit dem Wortlaut des Verses 4 zurechtfinden kann. Immerhin ist die Uebersetzung, bezw. Erklärung οὐχ ηὕρισκον τὰς συλλαβάς = „ich fand nicht die richtige Silbentrennung“ nicht ganz ohne Zwang. Das Hauptbedenken scheint mir dieses zu sein: Ein Mann, der ein Buch wie den Pastor Hermae (ganz oder teilweise?) schreibt, und der, mag es auch gerade kein Gelehrter sein, doch mit der biblischen und außerbiblischen Literatur hinreichend Fühlung zu haben scheint,

braucht sicherlich nicht 15 Tage, um bei einem verhältnismäßigen kurzen Texte die Schwierigkeiten zu überwinden, die im Fehlen der Worttrennung liegen.

Das zum Abschreiben übergebene βιβλίδιον mag ein verhältnismäßig kleiner Papyrusstreifen gewesen sein; an ein eigentliches „Buch“ in unserem heutigen Sinne ist ohnehin nicht zu denken; man erinnere sich z. B. der ganz kurzen „libelli“ aus der dezianischen Christenverfolgung, die jüngst Wessely im 2. Hefte des 4. Bandes der von Graffin-Nau herausgegebenen Patrologia orientalis so bequem zugänglich gemacht hat. Die Lesung auch eines kurzen βιβλίδιον hätte dem Hermas allerdings ganz besondere Schwierigkeiten machen können, wenn das „fliegende Blatt“ mit tachygraphischen Schriftzeichen versehen gewesen wäre. Aber für die Annahme tachygraphischer Zeichen bietet der Text des Hermas keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil. Daraus, daß Hermas „πάντα πρὸς γράμμα“ abschrieb, scheint hervorzugehen, daß es sich um die gewöhnliche, in der Schule gelernte Buchstabenschrift handelt; γράμμα ist geradezu der Gegensatz zum σημεῖον des Stenographen. Vgl. Ulrich Wilcken im Archiv für Papyrusforschung, Bd. 4 S. 259 f. bezügl. Preisigkes Deutung des Papyrus 293 aus dem 2. Bde. der Oxyrhynchuspapyri im Archiv für Stenographie, Jg. 56, S. 305 ff.). Wenn schließlich auch im zweiten Jahrh. n. Chr. die griechische Tachygraphie ziemlich verbreitet gewesen sein mag, sie war doch ein so kompliziertes Gebilde, daß wir ihre Kenntnis und praktische Uebung in ihr nicht ohne besonderen Grund bei einem Autor voraussetzen dürfen. Interessanten Aufschluß über die Schwierigkeit ihrer Erlernung gewährt Papyrus 724 aus der eben erwähnten Sammlung (vom Jahre 155 n. Chr.): ein vornehmer Mann gibt seinen Sklaven auf zwei Jahre zu einem Lehrer der Tachygraphie in die Lehre. In der Entzifferung der griechischen Tachygraphie ist man auch heute „noch nicht zu sichern Resultaten gekommen“ (Viereck,

Bericht über die griechischen Papyrusurkunden 1899—1905 S. 217; Leipzig 1907; S.-A. aus dem Jahresb. ü. d. Fortschr. d. kl. Altertumsw.) Die unter der Führung von Dewischeit so frisch einsetzenden Studien zur antiken Stenographie mögen uns Theologen noch manchen interessanten Beitrag zur biblischen und patristischen Literatur bringen; vgl. z. B. Lübeck „Stenographie und altchristliche Literatur" in der wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1907 S. 219 ff. und S. 229 ff. Unsere Hermas-Stelle wird dennoch wohl davon unberührt bleiben. Sie wird, so vermute ich, am ungezwungensten erklärt durch die Annahme, daß es sich bei dem βιβλίδιον, das Hermas abschreiben sollte, nicht um einen Unzialtext, sondern um eine flüchtig und wenig sorgsam geschriebene *Kursive mit reichlicher Verwendung von Abkürzungen* handelte. Im Gegensatz zu der trotz scriptio continua verhältnismäßig leicht lesbaren Unzialschrift bietet das Lesen der älteren griechischen Kursive, wie jeder sich aus den vielen Originalen und Faksimiles überzeugen kann, wirkliche Schwierigkeiten. Was die frühere Paläographie über den Gebrauch der Unzialschrift und der Kursive zu sagen wußte, ist durch die Papyrusforschung der letzten Jahrzehnte mannigfach berichtigt worden. Ist uns doch durch ein gütiges Geschick des Aristoteles Ἀθηναίων πολιτεία größtenteils gerade in einer Kursive erhalten geblieben. Zu der Schwierigkeit des ohnehin nicht so leicht lesbaren Duktus der Kursive kommt die fernere Schwierigkeit, die Abkürzungen aufzulösen. Eine Kursive, in der viele Abbreviaturen vorkommen, kann — auch wenn es sich nicht um einen übermäßig langen Text handelt — selbst einem geschulten und geübten Papyrologen Tage und Wochen hindurch ernste Mühe und Arbeit machen. Das χ mit eingeschriebenem ρ ist bald zu Χριστός, bald zu χρόνος, bald (Straßburger Pap. Nr. 90) zu χρῶ, bald vielleicht (Papyrus Mahaffy., s. Smyly in Hermathena XI, 1901 S. 325) zu χάριεν zu ergänzen. Π mit eingeschriebenem ο kann πόλις, Πολέμωνος, ποιήσεις bedeuten

(U. Wilcken im Archiv für Papyrusforschung, Bd. I S. 357 A. 2). Γ mit einem Querstrich durch den oberen Balken = γίνεται (Pap. Mus. Brit. 256); ō = οὕτως (Oxyrhynchuspap. Bd. II Nr. 222; s. Archiv für Papyrusforschung, Bd. I S. 531 und 571 Anm. 2). Wie man auch in der Unzialschrift schon früh zu Abkürzungen die Zuflucht nehmen konnte, zeigt das interessante Beispiel des von Goodspeed im Amer. Journ. of Philol. XIX, 25 ff. veröffentlichten Ayerpapyrus (αυ = αὐτά, αρου = ἄρουρα, πλευ = πλευραί, σχη = σχῆμα; dazu vgl. die Zeichen für λοιπόν, γίνεται u. s. f.; s. Archiv für Papyrusforschung, Bd. I S. 118 f.).

Unter solchen Umständen braucht man sich nicht darüber zu wundern, daß ein einfacher und ungelehrter Mann, wenn er seinen griechischen Text auch πρὸς γράμμα vor sich hatte, Tage mühseliger Arbeit darauf verwendete, „die Silben“ zu finden, bis ihm endlich die Enthüllung der „γνῶσις“ der betreffenden Schrift zuteil ward.

5.

Zur Erinnerung an Franz Xaver v. Funk.
† am 24. Februar 1907.

Von Prof. Dr. **Anton Koch.**

Magnam rem puta: unum hominem agere.
Seneca, Ep. 120, 22.

Noch waren die zwei schmerzlichen Lücken, die der unerbittliche Tod in der letzten Zeit in den Reihen unserer Fakultät gerissen hatte, nicht ausgefüllt, als wir ganz unerwartet schnell abermals einen sehr herben Verlust erleiden mußten. Durch das Ableben von Paul Schanz und Paul Vetter hat die Tübinger katholisch-theologische Fakultät zweifellos viel, sehr viel verloren[1]). Was und wieviel aber unserer Fakultät, der ganzen Universität und der gesamten theologischen Wissenschaft mit dem edlen und hochverdienten Manne, dessen Tod wir nunmehr betrauern, genommen worden ist, kann man heute noch gar nicht sagen und wird man erst allmählich voll und ganz würdigen können. Denn der Entschlafene war wie in seinem ganzen Privatleben so auch in seiner lehramtlichen und wissenschaftlichen Tätigkeit ein Mann, ein ganzer Mann, echt wie Gold und zuverlässig wie Stahl, ein Mann, der einen von jedem Vorurteil freien Geist, eine großmütige Seele und Liebe zu allem besaß, was wahrhaft, ritterlich und heroisch war. Nicht weniger als einundvierzig Jahre hat er im Dienste der hiesigen theologischen Anstalt zugebracht, achtunddreißig Jahre hindurch in dem akademischen Lehrkörper der Eberhar-

1) Siehe die Nekrologe in Th. Q. 1906, 102 ff; 1907, 585 ff.

dina-Carolina eine bedeutende Stellung eingenommen, zweiunddreißig Jahre lang als Redakteur auf dem Titelblatt dieser Zeitschrift seinen Namen gezeichnet und ist in den Jahren 1867 bis 1907 einer der eifrigsten und fruchtbarsten Mitarbeiter der „Theologischen Quartalschrift" gewesen. Noch die letzten Hefte des vorigen Jahrganges, die erst nach seinem Hinscheiden erschienen sind, enthalten Beiträge aus seiner Feder. Unsere Zeitschrift verdankt dem Verewigten überaus viel. Ihrem rührigen Herausgeber, Herrn H. Laupp jr., der es sich nicht nehmen ließ, durch seine Munificenz dieses Heft mit dem vortrefflichen Bilde des edlen Toten geschmückt erscheinen zu lassen, sei dafür unser aufrichtiger Dank ausgesprochen. Dem Andenken des entschlafenen Kollegen und väterlichen Freundes, des gewandten Redakteurs und unermüdlichen Mitarbeiters dieser Zeitschrift, des pflichttreuen Lehrers, fruchtbaren Schriftstellers und gelehrten Forschers seien die folgenden Erinnerungen gewidmet.

Franz Xaver Funk hat als Sohn des Gastwirtes F. H. Funk und seiner Gemahlin Maria Anna, geb. Holl, am 12. Oktober 1840 in Abtsgmünd O/A. Aalen das Licht der Welt erblickt und die gewöhnliche Bildungslaufbahn eines katholischen Theologen in Württemberg mit Auszeichnung absolviert. Er machte seine Gymnasialstudien in Ellwangen und die akademischen im K. Wilhelmsstift zu Tübingen. Nach den vorliegenden Zeugnissen aus der Obergymnasialzeit (1856—59) hat er trotz längerer Abwesenheit wegen Krankheit unter seinen Mitschülern stets den zweiten Platz eingenommen. Immer werden sein großer Fleiß und Eifer, seine erfreulichen Fortschritte gerühmt und seine Sitten als tadellos, sein Benehmen als würdig, anständig und gefällig bezeichnet. In der neben dem Studienzeugnis ausgestellten „Zensur" v. J. 1858 sprechen ihm die Lehrer für Fleiß und Betragen die volle Zufriedenheit „um so lieber aus, als sie gewiß hoffen, daß es dem Gelobten Reiz und Antrieb sein werde, auch fortan der von ihm

gewählten Richtung und Pflege des Wahren und Guten treu zu bleiben". In der „Zensur" v. J. 1859 heißt es: „Funk . . . hat seine glücklichen Talente sehr gut und zweckmäßig angewandt; er befindet sich daher am Schlusse seiner Gymnasiallaufbahn im Besitze einer Bildung, geeignet, eine tüchtige Grundlage für seine weiteren Studien und sein hohes Ziel zu bilden. Ebenso ist sein Charakter und sind seine Sitten derart, daß sie alle Anerkennung verdienen und den herzlichsten Wunsch erregen, daß es dem Bösen nicht gelingen möge, jene durch einen Flecken zu trüben und die gegründeten Hoffnungen zu schwächen".

Mit glänzendem Erfolge löste der civis academicus (1859—1863) als Theologe, unseres Wissens ein Unikum, die von der staatswissenschaftlichen Fakultät für das Jahr 1861/62 gestellte Preisaufgabe: „Es sollen die Auffassungen bezüglich der Aufgabe der Polizei, welche in Deutschland während des vorigen Jahrhunderts sich entwickelt haben, übersichtlich dargestellt und in ihrem allgemeinen Zusammenhang mit den gesellschaftlich-politischen Zuständen und mit der geistigen Richtung jener Periode nachgewiesen und beurteilt werden". Die Arbeit, die „eine gute, logische Entwicklung des Themas in gewandter, von geistiger Beherrschung des Materials und von fleißiger Benützung der Quellen zeugender Darstellung zeigt", ist unter dem Titel „Die Auffassung des Begriffes der Polizei im 18. Jahrhundert" in der Tübinger „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft" (1863/64) veröffentlicht worden. Von da an wandte sich Funk, ohne es in seinen theologischen Studien irgendwie fehlen zu lassen, mit Vorliebe dem Gebiete der Staatswissenschaft, insbesondere der Nationalökonomie zu, indem er neben den theologischen Vorlesungen auch solche in der staatswissenschaftlichen Fakultät hörte. Für eine homiletische Arbeit über Gal. 6, 2 erhielten er und sein Kursgenosse Karl Buß († 23. April 1905) im Jahre 1863 je einen ersten Preis. Seine akademischen Studien beendigte Funk mit Er-

ringung der philosophischen Doktorwürde. Im Herbst 1863 hat er zur näheren und praktischen Vorbereitung auf den geistlichen Beruf das Priesterseminar in Rottenburg bezogen, wo er am 10. August 1864 die Priesterweihe empfing.

Nachdem Funk als Vikar in Waldsee in der praktischen Seelsorge tätig gewesen, wurde er zur Fortsetzung seiner Studien auf ein Jahr beurlaubt und widmete sich in England und Frankreich, hauptsächlich in Paris, nationalökonomischen Studien. Am 26. Juni 1866 als Repetent für Moral an das theologische Konvikt in Tübingen berufen führte er sich in die Theologische Quartalschrift ein durch eine 33 Seiten umfassende Rezension über die Schrift von Max Neumann „Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsengesetze" (Th. Q. 1867, 112 ff). Einen schönen Beweis für das Geschick, mit welchem er seine theologischen und nationalökonomischen Studien zu verbinden wußte, lieferte er in seinem Buche über „Zins und Wucher. Eine moraltheologische Abhandlung mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Kultur und der Staatswissenschaften" (Tübingen 1868). Darin hat er einen Gegenstand, der auf dem Grenzgebiete der Theologie und Nationalökonomie liegt, in einer Weise behandelt, daß die Schrift ebenso günstig von nationalökonomischer wie von theologischer Seite aufgenommen wurde. Dieselbe tüchtige theologische Durchbildung neben schönen nationalökonomischen Kenntnissen bekunden seine Abhandlungen über „Die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen" (Zeitschr. f. die gesamte Staatswissenschaft, Tübingen 1869, 125 ff), „Die sittliche Bedeutung des Versicherungswesens" (Chilianeum, Würzburg 1869, 38 ff) und über „Recht und Moral in Bezug auf das Wirtschaftsleben" (Th. Q. 1869, 400 ff.) Diese Arbeiten des Studenten und Repetenten Funk bewegten sich auf dem Gebiete volkswirtschaftlicher Untersuchungen und besonders auf dem Grenzgebiet zwischen Nationalökonomie und Moraltheologie, waren aber auch auf

die historische Erfassung und Untersuchung der Probleme gerichtet und zeichnen sich durch eine gesunde historische Methode und ein freies, von Tagesmeinungen unabhängiges und unbeirrtes Urteil und Bekenntnis aus.

Auf Grund dieser schriftstellerischen Leistungen und mit Rücksicht auf die genaue Kenntnis der Persönlichkeit haben die katholisch-theologische Fakultät und der akademische Senat den erst neunundzwanzigjährigen Mann, der schon seit dem 9. Dezember 1869 an Stelle des am 17. Juni d. J. zum Bischof von Rottenburg gewählten und am 29. Dezember konsekrierten und inthronisierten Dr. K. J. v. Hefele[1]) mit dem interimistischen Vortrag der Kirchengeschichte beauftragt war, am 3., bezw. 17. März 1870 für das von Hefele vertretene Lehramt der Kirchengeschichte, Patrologie und christlichen Archäologie vorgeschlagen, in der sicheren Hoffnung, daß — so heißt es in dem Fakultäts- und Senatsbericht — „er in wenigen Jahren den Lehrstuhl der Kirchengeschichte mit Ehren ausfüllen werde". Zwar ist es nicht das spezielle Gebiet der Kirchengeschichte gewesen, für das Dr. Funk sich durch seine bisherigen schriftstellerischen Leistungen erprobt hatte, aber erstens war ihm die Kirchengeschichte nichts weniger als fremd geblieben. Das theologische Material, das in seinen schriftstellerischen Erzeugnissen niedergelegt ist, gehört ja vorzugsweise der historischen Theologie an, und die Art, wie er dasselbe zu erheben und zu verwenden wußte, zeigte, daß er in den Gang der kirchlichen Entwicklung tief eingedrungen war. Zweitens gaben die Klarheit und Schärfe der Auffassung sowie die Gewandheit seiner Darstellung die Gewähr, daß er bei seinem Talente, seinem Fleiß und seiner Arbeitskraft bald und leicht die noch vorhandenen Lücken in seinen kirchenhistorischen Studien ausfüllen werde. Drittens konnte ihm seine bisherige Beschäftigung mit der Nationalökonomie auch für den Betrieb der Kir-

1) Vgl. F. X. Funk, Karl Joseph von Hefele †, Th. Q. 1894, 1 ff. und Allgem. Deutsche Biographie Bd. 50 (1905), 109 ff.

chengeschichte eine wesentliche Förderung sein, indem sie seinen Blick für solche Seiten der kirchlichen Entwicklung schärfte, die bisher weniger behandelt wurden, deren Hervorhebung aber gerade in unserer Zeit von hervorragender Wichtigkeit war. Endlich berechtigten die theologische Richtung und die ganze Persönlichkeit des jungen Dozenten zu der unzweifelhaften Ueberzeugung, daß er im Geiste seines Vorgängers und Lehrers wirken werde. Daß Funk hinter den auf ihn gesetzten Erwartungen in keiner Weise zurückgeblieben ist, sondern seine Aufgabe nach ihren intellektuellen und moralischen Anforderungen voll und ganz erfüllt hat, wer wollte, wer könnte das in Wahrheit leugnen? Seinem schönen Talente und ehernen Fleiße verdanken wir eine stattliche Reihe von Arbeiten, die eine wirkliche Förderung der Wissenschaft bedeuten und einen bleibenden Wert haben.

Nachdem Funk seinem interimistischen Lehrauftrag im Wintersemester 1869/70 und im Sommerhalbjahr 1870 mit Fleiß, Eifer und gutem Erfolg nachgekommen war und den Beweis geliefert hatte, daß es ihm an einem anregenden und fesselnden mündlichen Vortrag nicht fehle, wurde ihm am 13. September 1870 der erledigte Lehrstuhl in der Eigenschaft eines außerordentlichen Professors übertragen. Am 25. Mai 1871 führte sich der neue Professor durch seine Antrittsrede „über die Anschauungen des alexandrinischen Klemens über Familie und Eigentum“ öffentlich ein[1]) und entfaltete neben seiner Wirksamkeit als akademischer Lehrer alsbald eine außerordentliche fruchtreiche schriftstellerische Tätigkeit. Ein beredtes Zeugnis dafür sind die vielen Rezensionen und Beiträge für diese Zeitschrift und in mehreren Jahrgängen des Bonner „Theologischen Literaturblattes“ von Reusch.

Nachdem Funk in fünfjähriger Lehrtätigkeit hinter den Erwartungen der Fakultät in keiner Weise zurückgeblieben war,

---

1) Die Antrittsrede ist in Th. Q. 1871, 427 ff. unter dem Titel „Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum“ publiziert.

sich vielmehr seiner Aufgabe intellektuell und moralisch ganz gewachsen gezeigt hatte [1]), wurde er am 5. Februar 1875 zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und der dazu gehörigen Nebenfächer befördert. Als Anerkennung seiner Arbeiten hatte er seitens der Fakultät bereits am 15. März 1871 honoris causa das Licentiat der Theologie erhalten. Am 8. Februar 1875 ist er von ihr zum Ehrendoktor ernannt worden. Seine akademische Antrittsrede hielt der Ordinarius am 22. April desselben Jahres über „Johannes Chrysostomus und der Hof von Konstantinopel" (Th. Q. 1875, 449 ff). Am 3. Juni darauf in den akademischen Senat eingeführt war Funk ein volles Menschenalter eines seiner eifrigsten Mitglieder.

Welch rege literarische Tätigkeit er entfaltete, ersieht man schon aus der Tatsache, daß vom Jahre 1875 bis 1907 einschließlich sich nur drei Jahrgänge dieser Zeitschrift (1878, 1885, 1895) finden, welche keine Abhandlung aus seiner Feder enthalten, dagegen viele, in denen er mehrere Aufsätze, oft vier bis fünf, ja mitunter sechs publiziert hat. Zuerst veröffentlichte er eine Studie über „Zins und Wucher im christlichen Altertum" (Th. Q. 1875, 214 — 229). Eine wertvolle Ergänzung dieser Studie und seiner dasselbe Thema vom moraltheologischen Standpunkt aus behandelnden Monographie [2]) bietet sein Universitätsprogramm: „Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes" (Tübingen 1876), worin er die Zinsfrage „mit aller Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit aufs Neue untersuchte" [3]). Dabei glaubte er sich der Hoffnung hingeben zu dürfen, „daß diese zunächst rein historische Abhandlung manchen auch in der theoretischen Auffassung der Zinsfrage fördern werde, da der

---

1) Eine patristische Arbeit, nämlich die Edition der Patres apostolici, hatte er in Vorbereitung.

2) Zins und Wucher, Tübingen 1868. Siehe oben S. 98. Vgl. Rottenburger Kirchenblatt 1866 Nr. 42—47.

3) Vgl. seinen Artikel „Wucher" in Kraus' Realencyklopädie der christl. Altertümer II (1886) 995 ff.

Satz, daß die Geschichte eine Lehrerin des Lebens sei, nicht bloß für die Welt- und Kirchengeschichte, sondern analog auch für die Geschichte wissenschaftlicher Probleme seine Geltung haben dürfte" (S. 2). Rasch folgten der Bericht über „einen patristischen Fund", nämlich den ganzen Text der beiden Klemensbriefe, und die Untersuchung über „Handel und Gewerbe im christlichen Altertum" (Th. Q. 1876, 286—298, 367—391). Im folgenden Jahre wurde der hohe Wert „der syrischen Uebersetzung der Klemensbriefe" aufgezeigt und zugleich die Stellung, die man in der orientalischen Kirche zu den Briefen einnahm, beleuchtet (Th. Q. 1877, 477—498). Der einundsechzigste Jahrgang der Th. Q. (1879) enthält nicht weniger als sechs Abhandlungen des unermüdlich tätigen Gelehrten, nämlich eine ausführliche Darstellung über „Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot" (S. 1—55)[1], eine Untersuchung der Echtheit von „Hadrians Reskript an Minucius Fundanus" (S. 108—128), die evidente Beweisführung, daß „der Zölibat keine apostolische Anordnung" ist (S. 208 bis 247), eine Erklärung „des 17. Kanons der Synode von Ancyra" (S. 275—281), eine eingehende Erörterung über „Titus Flavius Klemens" mit dem Resultate, daß er „Christ, nicht Bischof" war (S. 531—563)[2], endlich eine Untersuchung über „die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Rezension der Ignatianischen Briefe und ihre handschriftliche Grundlage" (S. 610—628).

Auf die genannte Abhandlung über den Zölibat, in der Funk die von Prof. Dr. Bickell verfochtene These bestritt, der Zölibat sei eine g e s e t z l i c h e Anordnung der Apostel[3]), hat der Innsbrucker Orientalist eine Replik veröffentlicht: „Der Zölibat dennoch eine apostolische Anordnung"[4]). Damit ein etwaiges

1) Vgl. Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes 40 ff.

2) Ueber die Zustimmung von L i g h t f o o t und G s e l l siehe Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen I (1897) 329,2.

3) Zeitschr. f. kathol. Theologie II (1878) 26—64.

4) Zeitschr. f. kathol. Theologie III (1879) 792—799.

Schweigen nicht falsch gedeutet würde, als ob er „in diesem kirchenhistorischen und archäologischen Treffen die Waffen habe strecken müssen", hat sich Funk zu einer Duplik veranlaßt gesehen: „Der Zölibat noch lange keine apostolische Anordnung" (Th. Q. 1880, 202—221). Die beiden Untersuchungen sind unter dem Titel „Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum" zum größeren Teil neubearbeitet in die Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 121 — 155 aufgenommen, eine „schöne, exakte Abhandlung Funks"[1]). Derselbe Jahrgang der Th. Q. (1880) enthält noch zwei Beiträge von Funk: „Der Interpolator der Ignatianischen Briefe und die Interpolation der apostolischen Konstitutionen" (S. 355 bis 383) sowie „der Codex Vaticanus gr. 859 und seine Deszendenten" (S. 629 — 637), eine Handschrift, die für die altchristliche Literatur eine sehr hervorragende Bedeutung hat. Außer dem Bericht über „den lateinischen Pseudoignatius" (S. 137 bis 145), der Bemerkung „Zu Epist. ad. Diogn. 10, 6" (S. 146/8) und der Mitteilung betr. „Eine neue Damasus-Inschrift" (S. 641/3) verdienen besonders Erwähnung die beiden Untersuchungen: „Ist der Basilides der Philosophumenen Pantheist?" (Th. Q. 1881, 277—298) und „Ueber den Verfasser der Philosophumenen" (ebd. S. 423—464). Im selben Jahre griff Funk mit glücklicher Hand in die Kontroverse über die Autorschaft des Buches „De imitatione Christi" ein in seinen Abhandlungen: „Gerson und Gersen" (Histor. Jahrbuch 1881, 149—177)[2]) und „der Verfasser der Nachfolge Christi" (ebd. S. 481—511)[3]). Im folgenden Jahre wurden „die Entstehung unserer heutigen Taufform" (Th. Q. 1882, 114—123)[4]) und

---

1) H. Denifle, Luther und Luthertum I² (1904) 211 A. 1.

2) Verbessert und erweitert in Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 373 ff.

3) Zum größtenteil neu bearbeitet ebd. 408 ff. Funk's Bericht über „die neueste Literatur über Thomas a Kempis" siehe im Histor. Jahrbuch 1884, 226 ff.

4) Neu bearbeitet in Kirchengesch. Abh. u. U. I (1897) 478 ff.

„Die Schenkungen der Karolinger an die römische Kirche" (ebd. 603—643) einer Untersuchung unterzogen und durch den Artikel: „Der römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums" (ebd. S. 561—602) eine tief eingewurzelte Theorie widerlegt, allerdings auch der Widerspruch hervorgerufen, so daß sich der Verfasser, wie wir sehen werden, noch öfters mit derselben Frage beschäftigen mußte. Sodann sind weitere Untersuchungen den „Katechumenatsklassen des christlichen Altertums" (Th. Q. 1883, 41—77 [1]), der „Chronologie Tatians" (ebd. S. 219—233 [2]), der Erklärung des „Kanons XXXVI von Elvira" (ebd. S. 271—278 [3]), der „Galileifrage" (ebd. S. 407—456 [4]) und „der Geschichte der altbritischen Kirche" (Histor. Jahrbuch 1883, 5 — 44 [5]) gewidmet. Außer der kurzen Notiz über „die Zeit der Hippolytstatue" (Th. Q. 1884, 103/6) und den Bemerkungen „Zur Ignatius-Literatur" (S. 484 ff), in denen Harnacks unrichtige Auffassung von dem Verhältnis der von Th. Zahn [6]) und Funk [7]) über das Ignatiusproblem publizierten Schriften richtig gestellt wird, hat letzterer in diesem Jahre zu drei besonders wichtigen Fragen Stellung genommen, nämlich in den Abhandlungen: „Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts" (Th. Q. 1884, 1 — 33 [8]), „Zur altchristlichen Bußdisziplin"

1) Verbessert und erweitert in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 209 ff. Vgl. Th. Q. 1886, 355—363.

2) Mit Zusätzen ebd. II (1899) 142 ff.

3) Erweitert ebd. I (1897) 346 ff.

4) Mit einigen Zusätzen und Verbesserungen ebd. II (1899) 444 ff.

5) Mit einigen Kürzungen und Ergänzungen ebd. I (1897) 421 ff.

6) Ignatius von Antiochien, Gotha 1873. Vgl. Funk's Besprechung in Th. Q. 1874, 558—563.

7) Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tübingen 1883.

8) Mit dem späteren Artikel „Der Barnabasbrief und die Didache" (Th. Q. 1897, 617—636) unter dem Titel „Die Zeit des Barnabasbriefes" in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 77—108 nebst einigen Zusätzen veröffentlicht.

(ebd. S. 268—294[1]) und „Das jüngst veröffentlichte Papst-Elogium des Codex Corbeiensis" (Histor. Jahrbuch 1884, 424—436[2]). Ueberdies brachte Funk im nämlichen Jahre nicht nur die Editio princeps der Didache von Bryennius zur Anzeige, sondern gab auch eine möglichst wörtliche Uebersetzung der Schrift, an die er einige Bemerkungen knüpfte[3]).

Es dürfte hier die Bemerkung nicht ohne Interesse sein, daß Prof. Funk an der Auffindung der Didache ein gewisses Verdienst hat. Die Schrift stammt bekanntlich aus demselben Kodex, dem wir den vollständigen Text der Klemensbriefe und eine bemerkenswerte Verbesserung des Textes des Barnabasbriefes und der pseudoignatianischen Briefe verdanken. Als nämlich Funk sich wegen einer Kollation der Pseudoignatianen an den Metropoliten Bryennius wandte, machte ihm letzterer die Mitteilung, daß er eine solche schon für Lightfoot besorgt habe und deshalb eine zweite nicht mehr abgeben wolle. Sofort wandte sich nun Funk an den anglikanischen Theologen. Da er aber lange Zeit von ihm keine Nachricht erhielt, entschloß er sich, auf diplomatischem Wege durch das auswärtige Amt in Stuttgart und Berlin sich an den Patriarchen von Jerusalem zu wenden. Das Patriarchat teilte das Gesuch dem Metropoliten Bryennius mit, der aus diesem Anlaß den Kodex nochmals genauer durchgesehen und so die Didache (1883) gefunden hat.

Der 68. Jahrgang dieser Zeitschrift (1886) brachte aus Funks Feder zwei wertvolle Beiträge für die altchristliche Literatur und Disziplin in den beiden Aufsätzen: „Die Zeit des wah-

1) Erweitert in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 155—181.

2) Ueber denselben Gegenstand hat F. noch zweimal gehandelt (Histor. Jahrb. 1891, 757—763; 1892, 489—493). Alle drei Aufsätze finden sich unter dem Titel „Ein Papst- oder Bischofs-Elogium" in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 391—420.

3) Die Doctrina apostolorum, Th. Q. 1884, 381—402.

ren Wortes von Celsus" (S. 302—315)[1]) und „Die Katechumenatsklassen und Bußstationen im christlichen Altertum" (S. 355—390[2]). Da die Apostellehre zu einer großen Anzahl von Untersuchungen Anlaß bot und die Zahl der Ausgaben, Abhandlungen, längeren und kürzeren Mitteilungen bereits auf etwa zweihundert angewachsen war, hat Funk in den umfassenden Artikeln „Zur Apostellehre und apostolischen Kirchenordnung" (Th. Q. 1887, 276—306, 355—374) das Problem eingehend erörtert[3]). Wie der unermüdliche Gelehrte zu allen neu auftauchenden Fragen sofort Stellung nahm, beweisen sein Aufsatz „Zu dem griechischen Pastor Hermä" (Th. Q. 1888, 51—71), die kurze Notiz „Ein angebliches Wort Basilius des Gr. über die Bilderverehrung" (ebd. S. 297 f.)[4]) und die Abhandlung „Martin V und das Konzil von Konstanz" (ebd. S. 451—464[5]). Dieselbe Tatsache bestätigen die umsichtige Prüfung der Schwierigkeiten von „Barnabas 4, 6; 5, 8" (Th. Q. 1889, 126—133), die Abhandlung über „Die Zeit der ersten Synode von Arles" (Th. Q. 1890, 296—304[6]), die Erklärung „Zur Bulle Unam sanctam" (ebd. S. 640—647[7]) und die Erörterung über „Die Abendmahlselemente bei Justin" (Th. Q. 1892, 643 bis 659[8]). Von den „Kirchenhistorischen Kontroversen" (Th. Q. 1891, 602—642) wird später die Rede sein.

Da die Hauptergebnisse, zu denen Funk seine Unter-

---

1) Ueberarbeitet in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 152 ff.

2) Erweitert ebd. I (1897) 182— 209. Vgl. ebd. 209 ff u. Th. Q. 1883, 41 ff.

3) Vgl. Th. Q. 1885, 159—167 und Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 236 ff.

4) Neubearbeitet Th. Q. 1889, 171. Vgl. Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 251 ff.

5) Mit einigen Zusätzen in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 489 ff.

6) Verbessert in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 352 ff.

7) Etwas erweitert ebd. S. 483 ff. 8) Ebd. 278 ff.

suchung über die sog. apostolischen Konstitutionen geführt hat [1]), nicht ohne Anfechtung geblieben sind, hat er in dem Aufsatz „Die Apostolischen Konstitutionen" (Th. Q. 1892, 396 bis 438) die Einreden einer genauen Prüfung unterzogen. Auch seine Ansicht, bezw. seine einläßlichen Studien über das Verhältnis des römischen Stuhles zu den ökumenischen Synoden des Altertums, wonach die Berufung der acht ersten allgemeinen Konzilien vom Kaiser, bezw. von den Kaisern des römischen Reiches, wenn es deren gerade mehrere waren, ausging und die Kaiser hierbei ganz frei und selbständig verfuhren, ohne irgendwie durch einen andern in ihrer Entschließung gebunden zu sein,[2]) haben Angriffe erfahren[3]). Die Auffassung wurde geradezu als „theologisch und kanonistisch undenkbar" und auch als „historisch unerweisbar" bezeichnet. „Die Verurteilung, bemerkte der Angegriffene, läßt an Schärfe nichts zu wünschen übrig. Sie stempelt mich indirekt zu einem Idioten, der nicht weiß, was rechts und links ist, oder zu einem halben Ketzer, der ungescheut über die rechte Linie hinausschreitet" [4]). Darum hat Prof. Funk im gleichen Jahre die Frage über „die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums", die in erster Linie eine Frage geschichtlicher Natur ist, aufs neue behandelt (Histor. Jahrbuch 1892, 689—723 [5]).

Im folgenden Jahre rief das rein gegensätzliche Ver-

---

1) Sie sind in seiner Schrift: „Die Apostolischen Konstitutionen. Eine literarhistorische Untersuchung". Rottenburg 1891, enthalten.

2) Vgl. Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer (von Kraus) I (1882) S. 317 ff, speziell S. 320 f und Th. Q. 1882, 561 ff.

3) Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon III² (1884) 786 ff und Kölner Pastoralblatt 1886 Nr. 5. Vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie 1886, 67 ff.

4) F. X. Funk, In eigener Sache, Th. Q. 1886, 481 ff. Vgl. das Vorwort zur ersten Auflage von Funk's Lehrbuch der Kirchengeschichte, Rottenburg 1886.

5) Etwas erweitert in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) 39 ff.

hältnis, in dem Achelis hinsichtlich der Kanones des Hippolyt zu Funk stand, den gelehrten Patristiker abermals auf den Plan, um die Erörterung über „die Apostolischen Konstitutionen" fortzusetzen (Th. Q. 1893, 105—114) und „die Apostolischen Konstitutionen, insbesondere das achte Buch im Verhältnis zu den verwandten Schriften" (ebd. S. 594 bis 666) zu untersuchen [1]). Derselbe Jahrgang dieser Zeitschrift enthält außerdem aus Funk's Feder einen Bericht über „den Danielkommentar Hippolyts" (S. 115—123), eine Untersuchung über „die Entwicklung des Osterfastens" (S. 179 bis 225 [2]) und in dem Artikel „Zu den Ignatius-Akten" (S. 456—465 [3]) eine Zurückweisung der von dem Luzerner Chorherrn Düret für die Echtheit des sog. Martyrium Colbertinum vorgebrachten Gründe [4]).

Funk war es nicht unbekannt, daß der Fortschritt der Wissenschaft sich bisher nur unter schweren Kämpfen vollzog, daß Hunderte von Punkten, welche jetzt als feststehende Wahrheit gelten, erst allmählich Annahme fanden, nachdem sie geraume Zeit irrtümlich abgewiesen worden waren [5]). Auch war er sich wohl bewußt, daß der Mensch mehr oder weniger an dem Alten hängt, und dieser Hang sich um so eher geltend machen kann, als es sich oft um Dinge handelt, die verschiedene Seiten darbieten und „daher leicht auch verschiedene Beurteilung erfahren, wenn sie nicht etwa in behutsamer und sorgfältiger Weise einer allseitigen Prüfung unterzogen werden, zu welcher nicht jeder in der Lage ist" [6]). Auf Grund dieser Erfahrungstatsache und psychologischen Er-

---

1) Vgl. Histor. Jahrb. 1895, 1 ff 473 ff und Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 359 ff.

2) Erweitert ebd. I (1897) 241 ff.

3) Zum größten Teil neu bearbeitet ebd. II (1899) 338 ff.

4) Kathol. Schweizer - Blätter 1890, 297 ff, 466; 1891, 54 ff.

5) Vgl. Histor. Jahrbuch 1892, 691; Kirchengeschichtliche Abh. u. U. I (1897), 41. 6) Vgl. Th. Q. 1892, 398.

kenntnis hat er nie die Hoffnung gehegt, daß er mit seinen Ansichten, auch wenn sie nach seiner Ueberzeugung vollständig begründet waren, sofort durchdringen werde. Im Gegenteil, er war in solchen Fällen von Anfang an auf Widerspruch gefaßt, ja etwaige Einsprachen waren ihm gar nicht unangenehm. Denn der Widerspruch hat ihm stets zu erneuerter Selbstprüfung Anlaß geboten [1]). „Die Einreden, so bekennt der wahrheitsliebende Mann, werden das Problem fördern, und daran habe ich selbst das größte Interesse . . . Dabei ist es mir lediglich um die Sache zu tun. Meine Ansicht soll ganz zurücktreten. Es muß mir zwar angenehm sein, wenn sie sich bewährt. Ich will sie aber keineswegs unbedingt aufrechterhalten. Finde ich stichhaltige Gegengründe, so werde ich sie verlassen, und daß dies nicht etwa eine leere Versicherung ist, dürfte mein bisheriges Verhalten hinlänglich beweisen. Freilich werde ich andererseits die Einreden genau prüfen. Es ist das (unter den obwaltenden Umständen) meine Aufgabe [2])." Nach diesen Grundsätzen hat Funk auch eine etwa unbegründete Einsprache immer dankbar aufgenommen, wenn nur das ehrliche Streben des Gegners nach Wahrheit anerkannt und ein wirklicher Beweis gegen dessen Ansicht versucht wurde. Theologische, kanonistische oder angeblich dogmatische „Machtsprüche" dagegen haben ihn zeitlebens kalt gelassen [3]). Denn „wenn der historische Beweis, was m. E. nicht zweifelhaft ist, wirklich zu Gunsten meiner Ansicht (hinsichtlich der Berufung der acht ersten allgemeinen Synoden) ausfällt, was folgt dann für eine Theologie, welche diese Lösung so schlechthin unerträglich findet? Meint man etwa, mit Theorien Geschehenes ungeschehen machen zu können? Oder müssen nicht vielmehr die Theorien, wenn sie Bestand

1) Vgl. Vorwort zur ersten Aufl. des „Lehrbuches der Kirchengeschichte", Rottenburg 1886. 2) Th. Q. 1892, 398 f.

3) Krit. Bem. zu dogmat. Reflexionen, Hist. Jahrb. 1894, 505 ff.

haben wollen, nach den Tatsachen sich richten?"[1]) Dieser ehrlichen, rein wissenschaftlichen An- und Auffassung geschichtlicher Tatsachen hat Funk namentlich auch in der Abhandlung „Zur Frage nach der Stellung des Gelasianum zum Osterfasten" (Th. Q. 1894, 126—142) Ausdruck gegeben, indem er F. Probst sein Material vollständig vorlegen ließ[2]) und seine Kritik daran anknüpfte. Unter dem Titel „die Didache in der afrikanischen Kirche" (ebd. S. 601—604) erhalten wir weiteren Aufschluß über „das Schwitzen des Almosens"[3]).

Als J. Dräseke in der Expositio rectae fidei, die früher Justin dem Martyrer zugeschrieben wurde[4]), die trinitarische Hauptschrift des Apollinaris von Laodicea gefunden zu haben glaubte[5]), war es wieder unser Kirchenhistoriker, der dieser für die Patristik und Dogmengeschichte so wichtigen Frage eine nochmalige Erörterung widmete und in der umfassenden Abhandlung „Die pseudojustinische Expositio rectae fidei" (Th. Q. 1896, 116—147; 224—250)[6]) den vollen Beweis erbrachte, daß Dräsekes Annahme von der Abfassung der Schrift durch Apollinaris durchaus unbegründet ist. Eine ähnliche Erscheinung tritt uns in einem anderen Falle entgegen, wo es sich scheinbar um eine literar-historische Ent-

1) Vorwort zur ersten Aufl. des „Lehrbuches der Kirchengeschichte", Rottenburg 1886.

2) Funk hat schon früher (Th. Q. 1893, 456) gelegentlich darauf hingewiesen, daß die Redaktion der Th. Q. trotz anderer Ansicht dennoch eine Verteidigung der Marterakten des hl. Ignatius (Th. Q. 1884, 607 ff) aufgenommen hat.

3) Vgl. Th. Q. 1890, 522; 1891, 170 f. Hist. Jahrbuch. 1897, 182 f.

4) Otto, Corpus Apologet. christ. saec. II. Ed. III. vol. IV. (1880).

5) Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften, nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica (in „Texte u. Untersuchungen" v. Gebhardt und Harnack VII, 3—4), Leipzig 1892. Vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte VI (1884) 1 ff 503 ff.

6) Siehe Kirchengeschichtliche Abh. u. U. II (1899) 253 ff.

Digitized by Google

deckung ersten Ranges handelte. A. Harnack glaubte den Papst Viktor I (189—198) als Verfasser der Schrift „Adversus aleatores“ festgestellt zu haben[1]), und in ihm schien zugleich der älteste lateinische Kirchenschriftsteller entdeckt oder, da er als solcher bereits von Hieronymus (Cat. 34. 59) erwähnt wird, wiedergefunden zu sein. War die These begründet, so war ihr Ergebnis für die lateinische christliche Literaturgeschichte, für die Würdigung Tertullians, für die Geschichte der Kirche überhaupt und für die Geschichte der römischen Kirche insbesondere von hoher Bedeutung: „dieser älteste lateinische Kirchenschriftsteller — ein römischer Bischof“ (S. 124). Die Abhandlung Harnacks hat ein bedeutendes Aufsehen erregt, das angesichts der großen Wichtigkeit der Arbeit, wenn ihr Resultat begründet war, eine gewisse Berechtigung hatte. Paul Graf Hoensbroech, damals noch Jesuit, feierte die Schrift Adversus aleatores als eine päpstliche Enzyklika[2]). Funk, der kein traditionelles Nachschreiben liebte oder übte und weit davon entfernt war, den Griffel der Klio durch apologetische Tendenzen irgend welcher Art zu entweihen, hat der schönen Legende rasch ein Ende bereitet. Mit der leidenschaftslosen Ruhe des Historikers und mit der Vorurteilslosigkeit des wissenschaftlichen Denkens ist er in seiner eingehenden Untersuchung „Die Schrift De aleatoribus“ (Histor. Jahrbuch 1889, 1—23)[3]) zu dem Ergebnis gelangt, daß die Schrift eine Homilie ist, verfaßt im dritten Jahrhundert und wahrscheinlich in der zweiten Hälfte desselben, gehalten an einem nicht näher zu bestimmenden Orte. Das Urteil in „The Dublin review“ 1889 Nr. 43 (Juli) S. 82—98, daß die Auffassung Harnack's das Ergebnis einer „konstruk-

1) In „Texte und Untersuchungen“ (V, 1), Leipzig 1888.

2) Zeitschrift für kathol. Theologie 1890, 1 ff.

3) Verbessert und erweitert in Kirchengeschichtliche Abh. u. U. II (1899) 209 ff.

tiven Kritik", die Darstellung Funk's das Produkt einer „destruktiven Kritik" sei, hat den besonnenen Forscher, der das Wort des Vaters der Kirchengeschichte „Τὴν ἀλήθειαν πρὸ παντός"[1]) von Anfang an als Leitmotiv bei all seinen Studien befolgte, „kalt" gelassen. Mit vollkommenem Recht, denn „Die Aber kosten Ueberlegung"[2]). Tatsächlich hat die wissenschaftliche Kritik Funk's These, daß Papst Viktor I nicht der Verfasser der fraglichen Schrift ist, durchaus bestätigt[3]). Funk, der Mann der Wahrheitsliebe, hat es für seine Pflicht gehalten, zugleich darauf aufmerksam zu machen, daß die Arbeit Harnacks, obgleich seine These in der Hauptsache hinfällig sei, doch nicht ohne Bedeutung ist[4]).

Einer erneuerten Untersuchung dient die Abhandlung über „den Barnabasbrief und die Didache" (Th. Q. 1887, 617—679[5]); vgl. 1884, 1 ff und oben S. 104).

Dem internationalen katholischen Gelehrtenkongreß in Freiburg in der Schweiz 1897 wurde die Abhandlung über „Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius" vorgelegt[6]). Nach den früheren Abhandlungen über die kirchliche Verfassung: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus" (Histor.-polit. Blätter LXXXIX [1882] S. 729—747[7]) und: „Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden" (Histor. Jahrbuch 1893, 485—516)[8]) wurde nunmehr „Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters", näherhin bis zum Aufhören des Wahlrechtes der

1) Euseb. Caes., Dem. ev. III, 3.

2) Lessing, Emilia Galotti 4, 3.

3) Siehe Kirchengeschichtliche Abh. u. U. I (1899) 233 ff.

4) Ebenda 235.

5) Vgl. ebenda II (1899) 77 ff.

6) Abgedruckt in Compte rendu I, Fribourg 1898, 216 ff. Siehe Abh. u. U. II (1899) 291 ff.

7) In durchgängig neuer Bearbeitung in Abh. u. U. I (1897) 1 ff.

8) Mit einigen Zusätzen ebd. I (1897) 87 ff. Siehe oben S. 107.

Gemeinde, bezw. der Laien und für das Mittelalter (nur) in den allgemeinen Grundzügen behandelt[1]).

Aus Anlaß der Besprechung der „gesammelten patristischen Untersuchungen" von Dr. J. Dräseke (Altona und Leipzig 1889) hatte Funk auf die Notwendigkeit einer Nachprüfung der einzelnen Thesen (Th. Q. 1890, 312) hingewiesen. Da der Rat keine Beachtung fand, unterzog er sich selbst der Aufgabe in der Abhandlung: „Die dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben" (Th. Q. 1898, 81—93)[2]) mit dem Ergebnis, daß das Schriftstück nicht von einem Apollinaristen herrühren kann. In einer abermaligen Abhandlung über „Die Berufung der allgemeinen Synoden im Altertum" (ebenda S. 391—396)[3]) konnte Funk u. a. mitteilen, daß ihm das Verdienst zuerkannt werde, durch seine eingehenden Erörterungen die Lösung der Frage in einem, wie es scheine, befriedigenden Sinn ermöglicht und herbeigeführt zu haben[4]). Dasselbe Jahr brachte außer dem Aufsatz über „Die Zeit des Verhörs von Chinon" (Histor. Jahrbuch 1898, 841 bis 844)[5]) eine Untersuchung über „Die Liturgie der äthiopischen Kirchenordnung" (Th .Q. 1898, 513—547) mit dem Hauptresultate: „Die Unmöglichkeit, die Kirchenordnung als Quelle der Apostolischen Konstitutionen zu fassen, tritt in dem liturgischen Abschnitt besonders deutlich zu Tage" (S. 546). Daran schloß sich die Abhandlung über „Die Symbolstücke in der Aegyptischen Kirchenordnung und den Ka-

1) Erstmals gedruckt in Abh. u. U. I (1897) 23—39.

2) Siehe ebenda II (1899) 329 ff.

3) Siehe Abh. u. U. I (1897) 498 ff.

4) Vgl. M. Höhler, die Berufung der allgemeinen Konzilien des Altertums in Theol. prakt. Quartalschrift 1897, 308 ff, speziell 347; Separatabdruck 1897, S. 42.

5) Abh. u. U. III (1907) 401 ff.

nones Hippolyts" an (Th. Q. 1899, 161—187)[1]). Darauf wurde gegenüber Fr. Spitta „Die Einheit des Hirten des Hermas" aufgezeigt (ebd. S. 321—360)[2]). Zugleich nahm Funk, dem „das Verdienst gebührt, die Einstufigkeit des altkirchlichen Katechumenates nachgewiesen zu haben"[3]), in der Abhandlung „Zur Frage von den Katechumenatsklassen" (ebd. S. 434—443)[4]) gegenüber Jülicher[5]) nochmals Stellung zu einer „lange Zeit herrschenden Annahme, die heutzutage als ein überwundener Standpunkt gelten darf". Die schon vor mehreren Jahren von A. Knöpfler angekündigte Gegenschrift ist bekanntlich immer noch nicht erschienen. Im nämlichen Jahre hat Funk auf Grund einer kurzen Notiz (vgl. Th. Q. 1894, 702 f.) die Abhandlung über „Die Pfaffschen Irenäusfragmente" neu bearbeitet (Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II [1899] 198 ff.) und aus Anlaß der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Ravensburg (am 17. August 1899) über die neu entdeckte Schrift „Das Testament unseres Herrn"[6]) und sodann in dieser Zeitschrift (1900, 534—546) über „Neue patristische Funde"[7]) Bericht erstattet[7]).

Im Jahre 1901 sah sich Funk zunächst veranlaßt, zu zwei schon früher von ihm besprochenen Gegenständen sich abermals zu äußern. Es geschah dies in den zwei Aufsätzen:

---

1) Verbessert und erweitert in Abh. u. U. III (1907) 64 ff. Die Aegyptische Kirchenordnung ist in lateinischer Uebersetzung von Funk herausgegeben worden in „Didascalia et Constitutiones apostolorum" II (1905) 97 ff.

2) Mit einem Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 230 ff.

3) J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III², Paderborn 1906, 126. Vgl. Abh. u. U. I (1897) 209 ff.

4) Mit einem kleinen Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 57 ff.

5) Göttinger gelehrte Anzeigen 1898, 1 ff.

6) Mit einem Nachtrag veröffentlicht in Th. Q. 1900, 161—174.

7) Vgl. den Aufsatz: „Die biblischen Traktate des Ps.-Origenes" in Abh. u. U. III (1907) 284 ff.

„Zur Geschichte der zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius“ (Th. Q. 1901, 113—116)[1]) und „Die Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums“ (ebd. S. 268—277)[2]). Hinsichtlich der letzteren Frage hat sich der Entschlafene „nur mit Widerstreben zu einer Antikritik“ entschlossen, und namentlich deshalb weil „Schweigen eine Verletzung der Pflicht gewesen wäre“. Denn „es handelt sich nicht bloß um die Ansicht eines einzelnen, überhaupt nicht um eine Ansicht über eine einzelne Frage, sondern um ein richtiges Beweisverfahren und damit um das Interesse und die Ehre der katholischen Wissenschaft gegenüber einer Schule, die, so wenig sie gelernt hat, doch zur Herrin und Meisterin sich berufen glaubt“ (S. 276). Die anderen Arbeiten dieses Jahres behandeln „Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius“ (ebd. S. 411—426)[3]) und „Die Zeit der Apostolischen Didaskalia“ (Revue d'histoire ecclésiastique II [1901], 708—809)[4]).

Nachdem J. Schlecht die lateinische Uebersetzung der Didache aufgefunden (Freiburg, Herder 1900) und A. Baumstark eine Untersuchung über die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen veröffentlicht hatte (Oriens christianus 1901, 98 ff), war, wie zu erwarten, Funk sofort auf dem Platze, die neuen Ergebnisse zu verwerten, bezw. zu werten in den beiden Aufsätzen: „Zur Didache, der Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen“ (Th. Q. 1902, 73—88)[5]) und „Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriften“ (ebd. S. 223—236). In demselben

1) Mit einem größeren Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 311—323.
2) Mit einigen Kürzungen und einem kleinen Zusatz ebd. 143 ff.
3) Verbessert und mit einem Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 298 ff.
4) Mit einigen Verbesserungen und Zusätzen ebd. III (1907) 275 ff.
5) Mit neuer Einleitung in Abh. u. U. III (1907) 218 ff.

Jahre verdanken wir dem unermüdlichen Forscher noch folgende vier Aufsätze: „Der sog. zweite Klemensbrief" (ebd. S. 349—364)[1]), „Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus" (Revue d'histoire ecclésiastique III [1902], 947 bis 971)[2]), „Ueber Reichtum und Handel im christlichen Altertum" (Histor.-polit. Blätter CXXX [1902] 888—899)[3]) und „Die Echtheit der Kanones von Sardika" (Histor. Jahrbuch 1902, 497—516; vgl. 1905, 1—18; 255—274)[4]).

Auch das folgende Jahr gibt von Funk's reger literarischer Tätigkeit Kunde. An erster Stelle steht seine Untersuchung über „Das Alter der Arkandisziplin" (Th. Q. 1903, 69—90)[5]). Dazu kommen neben der Studie über „Ein Fragment zu den Apostolischen Konstitutionen" (ebd. S. 195 bis 202) die Abhandlungen über „Die Agape" (L'agape, Revue d'hist. eccles. IV [1903], 5—23[6]) und „Ueber den Kanon der römischen Messe" (Hist. Jahrbuch 1903, 62—72; 283 bis 302)[7]). Der Kanon der römischen Messe bietet, wie Funk mit Recht betont, im einzelnen manche Schwierigkeit dar, zumal es feststeht, daß der heutige römische Meßkanon nicht ursprünglich ist. Durch P. Drews wurde aber neuerdings eine vollständige Umstellung der zwei Hälften des Kanons angenommen[8]). Es war daher ein Verdienst unseres Kirchenhistorikers, die neue These sofort geprüft und, wie nachher auch Brightman, der neueste gelehrte Herausgeber der alten

1) Mit einem Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 261 ff.

2) Mit einigen Verbesserungen und Zusätzen ebd. III (1907) 323 ff.

3) Mit einigen Aenderungen ebd. III (1907) 150 ff.

4) Mit einigen kleinen Zusätzen ebd. III (1907) 159 ff.

5) Siehe Abh. u. U. III (1907), 42 ff.

6) Vgl. die weiteren Aufsätze über „Tertullien et l'agape", ebd. V (1904), S. 5—15 und „La question de l'agape", ebd. VII (1906) S. 5—15. Siehe Abh. u. U. III (1907), 1—41.

7) Einerseits gekürzt, anderseits mit einigen Anmerkungen erweitert ebd. III (1907), 85 ff.

8) Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe, Tübingen 1902. Vgl. Funks Anzeige der Schrift in Th. Q. 1904, 122 f.

Digitized by Google

Liturgien, im Juornal of the Theological Studies (IV, 146) getan, im ganzen auf Grund einer eingehenden Untersuchung abgelehnt zu haben. Selbstverständlich sollte damit nicht jede Aenderung im Kanon der römischen Messe in Abrede gezogen werden. Das konnte Funk um so weniger einfallen, als er bereits im Jahre 1890, in der zweiten Auflage seiner Kirchengeschichte S. 171, also selbst vor J. Watterich[1]) und vielleicht überhaupt zuerst, für die ältere römische Liturgie die Epiklese annahm und demgemäß mit einer Aenderung rechnen mußte. Auch gegen A. Baumstark's Buch[2]), dessen „Ausführung ebenso umfassende Gelehrsamkeit wie seine Kombinationsgabe bekundet", sah sich Funk veranlaßt, Bedenken zu erheben. Insbesondere fand er den Beweis für die Schöpfung des heutigen Kanons durch Gregor I nicht hinreichend. Er handelte darüber in dem Aufsatz „Das Alter des Kanons der römischen Messe" (Th. Q. 1904, 600—617)[3]).

In demselben Jahre 1904 hat Funk in einer Kontroverse mit H. Kellner in der Abhandlung „Die Anfänge von missa = Messe (ebd. S. 50—59)[4]) die ältesten Zeugnisse für diesen Sprachgebrauch bei Ambrosius und in der sog. Peregrinatio Silviae[5]) erörtert. Sodann wurden einige Mitteilungen über die von A. Baumstark neu entdeckte arabische Didaskalia der Apostel gemacht[6]) und zugleich ihre Bedeutung bezw.

---

1) Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg 1896. Vgl. Funks Besprechung dieser Schrift in Th. Q. 1897, 484 ff.

2) Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato, Roma 1904.

3) Erweitert in Abh. u. U. III (1907) 117 ff.

4) Heortologie, Freiburg 1901, 54; ²1906, 58 ff; Kölner Pastoralblatt 1904 Nr 6. Siehe Abh. u. U. III (1907) 134 ff.

5) Vgl. dazu O. Rottmanner, Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa, in Th. Q. 1889, 531—557 und allerneuestes H. Koch, Missa beim hl. Ambrosius, in „Der Katholik" 1907 II, 239 f.

6) Siehe Oriens christianus III (1903), 201—208.

ihr Verhältnis zu den Apostolischen Konstitutionen besprochen [1]). Ferner ist in einem kurzen Beitrag zum „Opus imperfectum in Matthaeum" (ebd. S. 424—428) die Entstehung dieses unter dem Namen des Chrysostomus auf uns gekommenen Kommentars und der zweimal darin zitierte Liber canonum apostolorum zur Erörterung gelangt. Endlich ist in der Untersuchung über „Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen in der koptischen Ueberlieferung" (ebd. S. 429—444) [2]) gegenüber der überschwänglichen Schätzung und ungebührlichen Wertung des koptischen, resp. sahidischen Textes seitens J. Leipoldt [3]) und gegen H. Achelis, der bei Besprechung der Schrift Leipoldts dessen Auffassung zustimmte [4]), das Verhältnis des Kopten zu dem genannten Buche der Apostolischen Konstitutionen, d. h. seine Abhängigkeit von diesem Schriftstück klargestellt worden. Die zwei folgenden Jahre brachten eine neue Untersuchung über das zeitliche Verhältnis von „Didache und Barnabasbrief" (Th. Q. 1905, 161—179) gegen D. Völter [5]), einen kurzen Bericht über „Ein neues Hermasfragment" (ebd. S. 260—264), eine abermalige Untersuchung über „Die Aegyptische Kirchenordnung" (ebd. 1906 S. 1—27) [6]) und eine genauere Prüfung der neuerdings von G. Esser [7]) aufgestellten

1) Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel, in Th. Q. 1904, 233—248, verbessert in Abh. u. U. III (1907) 350 ff.

2) Mit einem größeren Zusatz in Abh. u. U. III (1907) 362 ff.

3) Siehe Texte u. Untersuchungen (von Gebhardt-Harnack), N. F. XI, 1 (1904).

4) Theolog. Literaturzeitung 1905 Nr. 23.

5) Die Apostolischen Väter I (1904) 392 ff.— Die Aufsätze über „die Echtheit der Kanones von Sardika" (Histor. Jahrbuch 1905, 1 ff. 255 ff.). Siehe oben S. 116 A. 4.

6) Mit einigen Zusätzen in Abh. u. U. III (1907) 381 ff.

7) Die Bußschriften Tertullians u. s. w., Bonner Universitätsprogramm 1905. Vgl. G. Esser, Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians, in „Der Katholik" 1907 II 184 ff. Hier ist die neuere französische Literatur verzeichnet.

These über „Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus" (ebd. S. 541—568). Die letzte Abhandlung, die der unermüdliche Mitarbeiter unserer von ihm wie sein Augapfel geliebten Zeitschrift widmete, ist einer neuen Untersuchung über „Angebliche Hippolytschriften" gewidmet (Th. Q. 1907, 226—241). In Funk's allerletzter Arbeit kommt die Frage über die Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums (gegen P. Kneller S. J.)[1]) nochmals zur Behandlung[2]). Am Schluß der ausführlichen Abhandlung wird nicht ohne Grund bemerkt: „Mancher Leser könnte sogar finden, daß dem neuesten Versuch (Kneller's) zur Rettung einer alten und veralteten Theorie schon mit dem Bisherigen zuviel Ehre angetan und zu große Aufmerksamkeit erwiesen worden sei. Ich habe mich selbst nur ungern zu einer solchen Ausführlichkeit entschlossen. Aber es ist bekannt, wie schwer, namentlich in gewissen Fragen, Vorurteile zu überwinden sind, und wie leicht Verteidigungen des Alten, zumal wenn sie unter dem Schein der Wissenschaft und mit einer gewissen Zuversicht auftreten, Eindruck machen, da nicht alle Leser zu einem selbständigen Urteil befähigt und berufen sind" (S. 439).

Die zahlreichen, vor allem in der „Theologischen Quartalschrift", aber auch in anderen, selbst ausländischen Zeitschriften niedergelegten Erzeugnisse seines gewissenhaften, vor ernsthafter und vorurteilsfreier Forschung nicht zurückschreckenden Fleißes hat der Verewigte gesammelt, verbessert, vermehrt, teilweise oder ganz neu bearbeitet in den drei Bänden seiner „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen" (Paderborn, F. Schöningh 1897, 1899, 1907). Das Ziel, diese Arbeiten nach einiger Zeit zu sammeln und für sich zu veröffentlichen, schwebte ihm von Anfang seiner literarischen Tätigkeit an vor, um dem Schüler ihre Benützung zu erleichtern und zugleich eine Anleitung zu ähnlichen Versuchen zu geben. Das Unternehmen

1) Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1903 ff.

2) Abh. u. U. III (1907), 406—439.

wurde auch von den Fachgenossen mit Freuden begrüßt. „In der Tat, sagt z. B. der Rezensent des ersten Bandes im Literarischen Zentralblatt (1897 Nr. 38), zeugen alle diese Aufsätze nicht nur von großer Gelehrsamkeit, sondern vor allem von nüchternem, besonnenem, sicherem Urteil, und hierin sehen wir ihre Hauptbedeutung. Keine unter den 24, vornehmlich die sog. innere Kirchengeschichte, Verfassung, Kultus, Disziplin und Literatur meist der alten Kirche betreffenden Abhandlungen, durch die nicht irgend eine wichtige Frage bedeutend gefördert wäre. In vielen Fällen ist Funks Beweisführung abschließend. Auch in zweifelhaften Fällen . . . sind seine Argumente sehr wichtig" [1]). Diese meisterhaften Detailuntersuchungen haben neben seinen noch zu besprechenden größeren Werken vor allem dazu beigetragen, daß Funk in allen objektiv urteilenden Kreisen als der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker der Gegenwart angesehen und geschätzt worden ist. Kein Wunder, denn alle seine wissenschaftlichen Arbeiten sind einzig und allein getragen und geleitet von dem ernsten Streben nach Wahrheit. Zu den genannten Abhandlungen und Untersuchungen [2]), welche an die Energie des unermüdlich tätigen

1) A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg 1900, I 24 bezeichnet Funks Untersuchungen als „vollgültige Muster echter Kritik".

2) Aus dem Historischen Jahrbuch sind noch folgende Aufsätze zu nennen: „Das Papstwahldekret in c. 28 Dist. 63" (1888, 284—299; 1890, 509—511), „Der Papstkatalog Hegesipps" (S. 674 bis 677; 1890, 77—80), welch letzterer später verbessert und beträchtlich erweitert worden ist (vgl. Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I [1897] 393 ff. 460 ff. und „Die Zeit des codex Rossanensis" (1896, 331 bis 343). Diese Arbeit ist unter dem Titel „Der Kommunionritus" umgestaltet und erweitert worden (Kirchengeschichtl. Abh. u. U. ebd. 293 ff). Im Histor. Jahrb. 1896, 559 f. findet sich eine Richtigstellung über „Reuchlins Aufenthalt im Kloster Denkendorf". — Funk hat, wie bekannt ist, die Handschrift des Klosters Melk, welche das lateinische Fragment der Apostellehre enthält und als verloren galt, wiederaufgefunden. In dem Aufsätzchen „Zur alten lateinischen Uebersetzung

Mannes an sich schon große Anforderungen stellten, kommen die zahllosen Rezensionen, die von ihm in dieser Zeitschrift niedergelegt worden sind. Hat Prof. Funk auch außerdem andere literarische Organe, wie z. B. das „Literarische Zentralblatt", die „Deutsche Literaturzeitung" und das „Allgemeine Literaturblatt" gelegentlich bedient, so haben namentlich die „Literarische Rundschau" und die „Theologische Revue" in dem Verewigten „einen ihrer geschätztesten und zuverlässigsten Mitarbeiter" zu betrauern Veranlassung gehabt. Besondere Erwähnung verdienen die vielen gediegenen und oft sehr umfangreichen Artikel, die der Gelehrte — zwanzig an Zahl — in die „Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer" von F. X. Kraus [1]) und — wenn wir richtig gesehen haben, nicht weniger als 132 — in die zweite Auflage des „Kirchenlexikons" von Wetzer und Welte (1882 — 1901) [2]) geliefert hat.

In denselben Kreis der kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen, durch die sich Funk anerkanntermaßen wegen seiner besonnenen Methode, strengen Objektivität und scharfsinnigen Beweisführung die größten Verdienste um die Kenntnis der kirchlichen Verfassung, des Kultus, der Disziplin und der Literatur des christlichen Altertums erworben hat, gehören seine gediegenen Monographien, ausgezeichnete Texteditionen und nicht zuletzt sein vortreffliches Lehrbuch der Kirchengeschichte.

der Doctrina apostolorum" (Th. Q. 1886, 650—655), das in dem Inhaltsverzeichnis des betreffenden Jahrganges keine Erwähnung fand, hat er über den Inhalt der Handschrift Bericht erstattet (vgl. Th. Q. 1885, 159 ff. — Die unter dem neuen Titel „Pseudo-Ignatius Apolinarist" in Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1889) 347—359) veröffentlichte Untersuchung ist eine weitere Ausführung der Abhandlung in der Th. Q. 1892, 396 ff., speziell 399 ff.

1) Vgl. I (1882) S. 89, 179 ff., 189 ff., 292, 304 ff., 317 ff., 330 ff., 452 f., 502 ff., 648 ff., II (1886) S. 347 f., 392 ff., 401 ff., 581 f., 596 f., 758, 782 ff., 807 ff., 910 f., 938 ff., 995 ff.

2) Siehe das Verzeichnis der Mitarbeiter XII² 2053 f., wo die betr. Artikel genannt sind.

An erster Stelle steht die Monographie „Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Mit einer literarischen Beilage: Die alte lateinische Uebersetzung der Usher'schen Sammlung der Ignatiusbriefe und des Polykarpbriefes" (Tübingen 1883)[1]. Seit und infolge des Erscheinens dieser Bischof von Hefele zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum gewidmeten gründlichen Arbeit, die keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht, hat sich in der jahrhundertelang heiß umstrittenen Ignatiusfrage eine Umwandlung vollzogen, indem nunmehr die tüchtigsten akatholischen Forscher, wie Lightfoot, A. Harnack, Ramsay, von der Goltz, für die Echtheit der Ignatianischen Briefe — die Entscheidung ist eine ebenso schwierige wie weittragende — eintraten[2]. Die wichtigsten seiner literarkritischen Forschungen auf dem patristischen Gebiet hat Funk in drei Monographien niedergelegt: „Die Apostolischen Konstitutionen, eine literar-historische Untersuchung" (Rottenburg a. N. 1891); „Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften" (Tübingen 1893) und „Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften" (Mainz 1901). Nach eingehenden und wiederholten Prüfungen der überaus schwierigen Fragen wurde das chronologische Verhältnis der in Betracht kommenden Schriften von dem Verfasser dahin bestimmt, daß an die Spitze des Zyklus die Apostolischen Konstitutionen ums Jahr 400 zu setzen und von diesem der Reihe nach als abhängig zu denken sind: Die sog. Constitutiones per Hippolytum (auch als Epitome aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen bezeichnet, etwa vom Jahre 425), die Aegyptische Kirchenordnung (c. 450), das Testament unseres Herrn (c. 475), die arabischen Canones Hippolyti (c. 500 oder später). Gegen

1) Vgl. oben S. 104.

2) Vgl. Theolog. Literaturzeitung 1884, 133 ff. Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland 1883, 677 ff.

diese Ansätze der Schriften erhob H. Achelis den heftigsten und hartnäckigsten Widerspruch, namentlich in seiner Abhandlung: „Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I: Die Canones Hippolyti" (Leipzig 1891)[1]) und in einem Aufsatz in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XV (1894) 1 ff, indem er für die Reihenfolge der genannten Schriften die gerade umgekehrte Entwicklung annahm. Er stellte also die Canones Hippolyti an die Spitze, und indem er in ihnen im wesentlichen ein Werk des hl. Hippolyt (c. 220) sah, konnte er sich auf die Zustimmung der beinahe gesamten „protestantischen Kritik" berufen. Indessen hat der überlegene Scharfsinn und die überragende Sachkenntnis des Tübinger Patristikers über Achelis den Sieg davongetragen, indem er den Aufstellungen seines Gegners allen Boden entzog. Nachdem O. Bardenhewer schon früher sich für Funks Auffassung ausgesprochen und ihr den Sieg vorausgesagt hatte[2]), hat auch A. Harnack, der lange für Achelis' These eingetreten war, im wesentlichen der Funk'schen Auffassung seine Zustimmung gegeben[3]).

Funk's langes, mit Arbeit in seltener Weise ausgefülltes Gelehrtenleben hat die Mit- und Nachwelt mit ganz vorzüglichen kritischen Textausgaben beschenkt. In erster Linie ist seine Ausgabe der apostolischen Väter zu nennen: Opera Patrum Apostolicorum, ed. post Hefelianam quartam quinta (Tübingen 1878). Hatte er für die Herausgabe dieses (ersten) Bandes in der vierten Hefele'schen Ausgabe der Patres apostolici eine Vorlage, so fehlte ihm diese für den zweiten Band (Tübingen 1881), der an kritischer Genauigkeit dem ersten nicht nachstand. Im Jahre 1887 erschien der erste Band in neuer Auflage,

---

1) In „Texte u. Untersuchungen" (von Gebhardt-Harnack) VI, 4.

2) Patrologie², Freiburg 1901, 312 f.; Geschichte der altkirchlichen Literatur II, ebd. 1903, 543,

3) Geschichte der altchristlichen Literatur II, 2 (1904) 507.

die sich von der vorhergehenden durch die Neubearbeitung der Prolegomena und die Hinzufügung der indessen entdeckten Apostellehre unterscheidet. Die Doctrina duodecim apostolorum hat Funk im selben Jahre mit einer ausführlichen Einleitung und mit Beigabe von verschiedenen Paralleltexten auch gesondert herausgegeben [1]), — sicher eine der besten unter den zahlreichen Ausgaben dieses wertvollen altchristlichen Schriftstückes. Die im Jahre 1901 erschienene zweite Auflage der Patres apostolici ist von Funk ganz selbständig bearbeitet worden, weshalb mit Recht der Name Hefele vom Titelblatt verschwunden ist. Welche Wertschätzung der von der gesamten Kritik als mustergültig anerkannten Edition zuteil wurde, beweist die Tatsache, daß die Schulausgabe der apostolischen Väter, d. h. die 1901 ohne kritischen Apparat und Kommentar nur mit deutscher Einleitung erschienene (griechische) Textausgabe in die von G. Krüger herausgegebene „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften“ (Tübingen II, 1) Aufnahme gefunden und trotz der von Gebhardt-Harnack-Zahn besorgten Editio minor der Patres apostolici schon 1906 eine zweite Auflage erlebt hat [2]). In dieser hat der Text in zwei Schriften eine Veränderung, bezw. Verbesserung erfahren, nämlich beim Martyrium Polycarpi und beim Pastor des Hermas. Ganz neu ist das Fragment des Apologeten Quadratus aufgenommen. In der teilweise erheblich umgearbeiteten Einleitung wird, wie es sich bei Funk von selbst versteht, überall der neueste Stand der Wissenschaft unter steter Benutzung und Ergänzung der

---

1) Doctrina duodecim apostolorum. Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres. Tubingae 1887.

2) Die Apostolischen Väter herausgegeben von F. X. Funk. Zweite verbesserte Auflage. Tübingen, Mohr 1906. M. 1, 50. Vgl. Funks Selbstanzeige der beiden Werke in Th. Q. 1902, 623 f.

letzten Funde und Untersuchungen wiedergegeben. Sicherlich wird diese neue Ausgabe, namentlich auch wegen des unverhältnismäßig geringen Preises ihre Anziehungskraft bewähren, zumal, wie Hefele in der Selbstanzeige der ersten Ausgabe seiner Patrum apostolicorum opera nicht mit Unrecht bemerkte, „die Schriften der apostolischen Väter sich in der Privatbibliothek eines jeden Theologen befinden sollten“ [1]).

Die letzte große Arbeit Funks [2]), die als „ein monumentales Werk deutschen Fleißes, deutscher Gelehrsamkeit und Gewissenhaftigkeit“ [3]) bezeichnet wurde, ist die kritische Ausgabe der wichtigsten kirchenrechtlichen Sammlungen des christlichen Altertums: Didascalia et Constitutiones Apostolorum (2 Bde, Paderborn 1905). In dieser mühe- und entsagungsvollen Arbeit steckt eine Unsumme von Fleiß und Gelehrsamkeit, für die dem Verfasser der lebhafteste Dank gebührt. Die zwei Bände sind die Frucht langer, freilich mehrfach unterbrochener, anstrengender Forschungsarbeit. Der Plan zu der Publikation reifte schon bei seinen Studien zu der 1891 veröffentlichten Monographie über die Apostolischen Konstitutionen [4]). Obgleich trotz vieler und langer Reisen, um weitentlegene Bibliotheken zu besuchen, die Arbeit schon im Jahre 1895 druckfertig war, verzögerte sich die Edition, weil inzwischen wichtige literarische Funde, besonders der der alten lateinischen Uebersetzung der Didaskalia, gemacht wurden, die notwendig zu

1) Th. Q. 1839, 342; vgl. 1894, 5.

2) Im dritten Bande der Kirchengeschichtl. Abh. u. U., die zuallerletzt (1907) die Presse verließen, ist nur eine Untersuchung, nämlich der „Nachtrag zur Abhandlung VII“ (S. 406—439) zum erstenmal erschienen. Sie wurde veranlaßt durch die in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1903—1907 von P. Kneller publizierte Artikelserie „Zur Berufung der Konzilien“.

3) Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht XVI (1906) 345 f.

4) Vgl. die Selbstanzeige des Werkes in Th. Q. 1907, 127 ff.

berücksichtigen, aber noch nicht an die Oeffentlichkeit getreten waren. Als dann die Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia durch E. Hauler (1900) ediert wurden, mußte noch die von M. Dunlop Gibson angekündigte Ausgabe der syrischen Didascalia abgewartet werden, bevor die Drucklegung beginnen konnte. Ueber Anlage und Inhalt des Werkes hat sich der Verfasser selbst in dieser Zeitschrift (1907, 129 f.) geäußert. „Man hat, bemerkt er (ebd. S. 131), dem Wunsch Ausdruck gegeben, ich hätte auch noch die weiteren Parallelen aufnehmen, überhaupt eine Ausgabe der ganzen pseudoapostolischen Rechtsliteratur veranstalten sollen. Ich glaube aber, daß die Schranken, die ich mir setzte, vollständig begründet sind. Zur befriedigenden Ausführung jenes Planes werden mehrere sich vereinigen müssen, und sie werden auch einer weiteren Unterstützung bedürfen, während ich für meine Arbeit ganz auf meine Mittel angewiesen war". Unbestreitbar bleibt jedenfalls, daß Funk, dem eine selbständige Kenntnis der orientalischen Sprachen nicht zu Gebote stand, mit der unschätzbaren Unterstützung seines Freundes und Kollegen A. Socin geleistet hat, was er leisten konnte, und sich überhaupt die größten Verdienste um die Klärung der Literaturprobleme auf dem Gebiete der altchristlichen Kirchenordnungen erworben hat. Sein Name wird mit der Erforschung der altchristlichen Kirchen- und Literaturgeschichte für immer verbunden sein.

Die einzige größere zusammenfassende Arbeit aus dem reichen literarischen Nachlasse des Gelehrten ist sein vortreffliches Lehrbuch der Kirchengeschichte (Rottenburg 1886). Was dem Verfasser bei dessen Ausarbeitung in erster Linie als Ziel vorschwebte, war eine möglichst knappe und übersichtliche Darstellung, damit die akademische Jugend sich auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte mit der wünschenswerten Sicherheit heimisch machen könne. Um zugleich eine

Anleitung zu weiterem Studium zu geben, wurden die wichtigere und neueste Literatur angeführt und die bedeutenderen Kontroversen kurz angedeutet. Das Streben nach Kürze und namentlich die von Funk vertretenen Grundsätze der geschichtlichen Forschung brachten es mit sich, daß er vor allem die Tatsachen selbst reden ließ und die Reflexion möglichst zurückdrängte. „Wir müssen, bemerkt er einmal aus Anlaß einer Rezension, in erster Linie historisch verfahren und nicht umgekehrt unser erstes Augenmerk darauf richten, unsere Thesen oder Ansichten zu beweisen; der Historiker muß m. a. W. vor allem forschen ad narrandum, nicht ad probandum“ [1]). Das Lehrbuch Funks fand tatsächlich im allgemeinen auch volle Anerkennung. Auf gewisser Seite versuchte man allerdings das Lehrbuch „totzuschweigen“. Als man aber mit dem „Totschweigen“ nichts erreichte, suchte man seine zweite Auflage (Rottenburg 1890) „totzuschlagen“. Der Verfasser eines Lehrbuches wird sich stets auf mancherlei mehr oder weniger begründete Einreden gefaßt machen, ohne deshalb über solche „Ausstellungen“ empfindlich oder gar nervös zu werden. „Aber die Nachsicht hat andererseits eine Grenze. Wenn grundlose Ausstellungen zu einem Urteil ausgebeutet werden, das mehr oder weniger einem Verdikt gleich sieht, dann hat das Schweigen ein Ende. Der Autor ist es ebenso seiner Ehre und Stellung wie der Wahrheit schuldig zu reden“ [2]). In diesem Falle befand sich unser Kirchenhistoriker der Besprechung gegenüber, welche P. Pfülf S. I. der zweiten Auflage seines Lehrbuches der Kirchengeschichte (1890) angedeihen ließ [3]). Prof. Funk, die starke Persönlichkeit, mit der man sich abzufinden hatte, man mochte wollen oder nicht, gehörte nicht zu denen, die man

1) Th. Q. 1884, 158.

2) F. X. Funk,, Kirchenhistorische Kontroversen, Th. Q. 1891, 602—612, speziell S. 603.

3) Siehe Stimmen aus Maria-Laach“ XLI (1891) 102 ff.

nach Belieben totschweigen oder verschwinden lassen kann. Es war ihm übrigens auf Grund der geschichtlichen Tatsachen gar nicht schwer, zu zeigen, daß „der Geist, in welchem dieser Rezensent (Pflülf) seine Studien treibt, offenbar nicht der Geist der Wissenschaft, sondern der einer engherzigen Partei und einseitigen Schule ist" (Th. Q. 1891, 641). Die Wissenschaft mit Theorien zu bereichern, ist bekanntlich viel leichter und auch einfacher, als ihr Wahrheiten zuzuführen. Funks Lehrbuch der Kirchengeschichte, das sich wie durch streng wissenschaftliche Haltung und glückliche Auswahl, so durch klare Uebersichtlichkeit und gedrängte Zusammenfassung des gewaltigen Stoffes auszeichnet, hat sich denn auch — ohne den abgestempelten Empfehlungsbrief gewisser Normaltheologen — an Universitäten und zahlreichen Seminarien Einlaß verschafft, noch zu Lebzeiten des Verfassers fünf Auflagen erlebt [1]) und, wie K. Weyman nicht mit Unrecht bemerkt, „zur Erweckung und Stärkung des historischen Sinnes, hauptsächlich in den Kreisen der studierenden theologischen Jugend, mächtig beigetragen" [2]). „Wir besitzen, so schreibt Prof. F. Heiner, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, eine ganze Reihe ausgezeichneter Kompendien der Kirchengeschichte (Brück, Knöpfler, Marx), die ebenfalls mehrere Auflagen erlebt haben und von denen das eine Vorzüge vor dem andern besitzt; was indes Ebenmaß in Behandlung des Stoffes, Klarheit und Prägnanz der Sprache, Zuverlässigkeit in Anführung von Tatsachen, Personen, Daten, Literatur u. s. w. betrifft; so dürfte wohl das Funksche an der Spitze stehen. Alles ist in ihm so abgeklärt und so bestimmt und abgerundet, daß man den Eindruck bekommt, vollkommener könne wohl kaum ein Lehrbuch

1) Die dritte bis fünfte Auflage ist in Paderborn (F. Schöningh) 1898, 1902, 1907 erschienen.

2) Historisches Jahrbuch 1907, 655.

sein" [1]). Ueberdies ist die durch Abbé Hippolyte Hemmer 1891 besorgte französische Uebersetzung, mit einem Vorwort von Duchesne versehen, trotz eines bekannten Angriffes [2]) im Jahre 1902 bereits in fünfter Auflage erschienen; im Jahre 1903/4 erfolgte eine italienische Uebertragung, eine spanische durch einen Jesuitenpater ist (laut Vertrag vom 20. Febr. 1907) in Vorbereitung und eine englische wurde durch einen Dominikaner, nachdem schon früher fünf bezügliche Anträge gestellt worden, abermals kurz vor dem Ableben des Verfassers beantragt. In der Tat, Funk konnte mit dem Erfolg seines Lehrbuches der Kirchengeschichte zufrieden sein.

Zwei kleinere Gelegenheitsschriften Funks sind durch Beteiligung an „Festgaben" veranlaßt worden. Die erste handelt über „Die katholische Landesuniversität in Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen" (1817). Sie ist ein Teil der „Festgabe zum fünfundzwanzigjährigen Regierungsjubiläum Seiner Majestät des Königs Karl von Württemberg, in Ehrfurcht dargebracht von der Universität Tübingen" [3]). Den Gegenstand der zweiten Gelegenheitsarbeit, die Funk im Jahre 1901 zur „Festgabe für Albert Schäffle zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburtstages" beigesteuert hat [4]), bilden zwei interessante und lehrreiche Episoden aus der Geschichte des Zins- und Wucherstreites, nämlich die Anleihe der Stadt Verona im Jahre 1740 und die Schrift De l'usure des P. J. J. Rossignol S. I. Noch sei bemerkt, daß, wie ich erst nachträglich feststellen konnte, Funk eine Abhandlung „Zur Versio Palatina des Pastor Hermae" in der Zeitschrift für die österreichischen

---

1) Archiv für kathol. Kirchenrecht, 1907, 392. Vgl. Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Berlin 1902, Nr. 10.

2) Siehe L'univers (Paris) v. 11. Nov. 1893 Nr. 9312.

3) H. Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen 1889 (Großoktav 30 S.).

4) Zur Geschichte des Wucherstreites. Separat Tübingen (H. Laupp) 1901. 22 S.

Gymnasien (1885, 245 ff.) veröffentlicht und zahlreiche Beiträge für „Die deutsche Encyklopädie“ (1887 ff.) geliefert hat[1]).

Was alle Arbeiten des entschlafenen Gelehrten charakterisierte und zierte, das war sein unbestechlicher Wahrheitssinn. Seine Lehr- und Forschungsarbeit ist eine im Vollsinn des Wortes wissenschaftliche und vorurteilsfreie gewesen. Die Resultate seiner Arbeiten sind darum auch immer von historischer oder philologischer Kritik diktiert. Professor Funk huldigte durch und durch dem Prinzip: Vero impendere vitam. Er hat wie in seinem persönlichen privaten und gesellschaftlichen Leben, so auch in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit es als etwas Großes erachtet, einen Menschen (auf der Bühne des Lebens) darzustellen[2]), und darum immer dasselbe gewollt, die Wahrheit[3]). Gegenüber den schweren Angriffen und durchaus ungerechtfertigten Anklagen, die einstens wegen seiner Artikel „Zölibat“ und „Konzilien“[4]) und wegen einer ganz maßvoll und vorsichtig abgefaßten Besprechung, der er den zweiten Band der Janssen'schen „Geschichte des deutschen Volkes“ und „Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V“ von Dr. Pastor unterzog[5]), in der „Germania“ (1881 Nr. 30) „von geschätzter Hand“ gegen ihn gerichtet worden sind, hat Professor Funk neben der rein sachlichen Abwehr die Erklärung abgegeben: „Das Ziel meines wissenschaftlichen Strebens ist nur die Erkenntnis der Wahrheit, und ich nehme jeden Beitrag dankbar an, der mich demselben näherbringt. Nur muß man mir mit

1) Funk war auch Mitarbeiter der „Wochenschrift für Klassische Philologie“. Vgl. z. B. 1905 (Berlin) Nr. 17, 462 ff. S. unten S. 137 A. 1.

2) Seneca, Ep. 120, 22. Vgl. Horat., Carm. l. 3 c. 3, 1; Justum et tenacem propositi virum etc.

3) Seneca, Ep. 95, 58: Si vis eadem semper velle, vera oportet velis.

4) Realencyklopädie d. christl. Altertümer (v. Kraus) I, 304 ff. 317 ff.

5) Th. Q. 1880, 660—681.

Gründen kommen, wenn man mich von meiner Ansicht abbringen will; daß man mir bloß die Ansicht eines Gelehrten entgegenhält, damit ist mir nicht gedient. Denn wenn ich über einen Gegenstand schreibe, sehe ich mich in der Regel auch nach den Urteilen anderer um, und wenn ich von diesen abweiche, so liegt der Grund einfach darin, daß ich sie bei sorgfältiger Prüfung nicht als richtig erfunden habe" [1]).

Die Folge dieses unbestechlichen Wahrheitssinnes sind die zwei anerkannten Hauptmerkmale aller Arbeiten des Entschlafenen, nämlich die objektive Quelleninterpretation und der Sinn für geschichtliche Entwicklung [2]). Einer der Hauptvorzüge der Funk'schen Rezensionen, Abhandlungen und Bücher ist darum erstens, daß ihr Verfasser überall sein selbständiges Urteil hat und mit edler Freiheit, unbekümmert um rechts oder links, seine Meinung zum Ausdruck bringt, kurz daß sich durch alle seine Geisteserzeugnisse die größte Wahrheitsliebe zieht, die zwar jeder Gelehrte haben soll, aber leider nicht immer hat. „Meine Studien, bemerkt Funk selber, waren in keiner Weise durch das Streben bestimmt, etwas Neues finden zu wollen. Aber ich stand auch nicht an, wenn mir eine herkömmliche Ansicht als unhaltbar sich darstellte, eine neue sich aufdrängte und in ernster und gewissenhafter Forschung sich bewährte, zu dem Ergebnis meiner Arbeit mich zu bekennen. Der Vorwurf, daß ich Sondermeinungen vertrete, konnte und durfte mich davon nicht abhalten. Wer es zu keiner Sonderansicht bringt, leistet auch nichts für den Fortschritt der Wissenschaft" [3]).

Da die Historie nur die schlichte Wahrheit erstrebt, ist Funk zweitens auch jederzeit einer besseren Ansicht resp. stichhaltigen Gegengründen zugänglich gewesen [4]). Das war von

---

1) Deutsches Volksblatt, Stuttgart Nr. 43 v. 23. Febr. 1881.

2) Vgl. Histor. Jahrbuch 1907, 405.

3) Kirchengeschichtl. Abh. u. U. I (1897) Vorwort IV f.

4) Vgl. außer d. oben (S. 130 f.) angeführten Erklärung im „Deutschen

vornherein in dem Wesen seiner ganzen Persönlichkeit gegeben, und darum konnte es nur seine wissenschaftliche Ueberzeugung sein, auf sichere Gründe hin eine etwa anderslautende Meinung zu ändern [1]). Aus demselben Grunde hat er aber auch bloß „propter metum Judaeorum" oder um der schönen Augen irgend einer Person oder Partei willen seine wissenschaftliche Ueberzeugung nie gewechselt oder geheimgehalten. Stets offen ist er mit seinem Namen für das eingetreten, was er geschrieben hat. Weit entfernt, sich „in sogenannter Freisinnigkeit aufzuspielen" [2]), oder unter dem Einfluß „der hyperkritischen Theologenschule Baur's in Tübingen" zu stehen [3]), sprach und schrieb Funk, wie er dachte, wie er nach seiner persönlichen und wissenschaftlichen Ueberzeugung denken mußte, nicht wie andere, die anders denken, als sie sprechen und schreiben. Wenige Wochen vor seinem Hingang sagte der in seinem langen Leben so viel erfahrene Mann uns auf dem gewohnten Abendspaziergang mit bewegter Stimme, welche die innere Erregung merken ließ, die sich seiner bemächtigt hatte: „Man nennt die katholisch-theologische Fakultät Tübingens liberal, und wenn man fragt, was das heiße, so stößt man auf Stillschweigen. Ja, wir sind liberal, weil wir die Dinge so nennen, wie sie sind und heißen, also ihnen den rechten Namen geben, weil wir so reden und schreiben, wie wir denken, kurz der Wahrheit Zeugnis geben". Zu verschiedenen Malen hat darum auch Funk sagen können, er werde bekämpft, angegriffen, angeklagt und verdächtigt, weil er sich nicht „ein X für ein U machen" lasse. All das hat er mit großem Mut und vieler Geduld über sich ergehen lassen,

---

Volksblatt" beispielsweise noch Th. Q. 1880, 220; 1882, 602; 1892, 399.

1) Seneca, De benefic. l. 4 c. 36, 3: Demens est, qui fidem praestat errori.

2) Germania, Berlin 1881 Nr. 30. Badischer Beobachter, Karlsruhe 1881 Nr. 35.

3) Vgl. Th. Q. 1893, 457.

denn wo die Wahrheit ist, da gibt Gott die Kraft, alles zu tragen, was getragen werden muß. Funk war ein Priester der Wissenschaft und der Wahrheit, sich stets bewußt, im Dienste der Wahrheit und damit im Dienste Gottes zu arbeiten, der ein Gott der Wahrheit ist [1]). Wie sehr sich der unermüdliche Forscher von bloßer Neuerungssucht oder jeglicher Hyperkritik fern und frei gehalten hat, zeigen u. a. sein unentwegtes Eintreten für die alte Auffassung der Agape als eines christlichen Liebesmahles bei Tertullian, der Arkandisziplin als einer disziplinären durch den Katechumenat veranlaßten Maßregel bei den Vätern des zweiten und dritten Jahrhunderts und nicht zuletzt seine Verteidigung der Echtheit der Kanones von Sardika. Ja P. Drews [2]) läßt Funk wegen seiner Ansicht über den Kanon der römischen Messe „noch stark im Banne überlieferter Anschauung stehen" (!). Mit vollem Rechte hat sodann bereits K. Weyman bemerkt: „Törichte Versuche, ihn (Funk) in irgendwelchen Zusammenhang mit den heutigen „Reformern" zu bringen, darf man auf sich beruhen lassen. Sie entspringen aus jener ἀνιστορησία, die der Verstorbene sein Leben lang so energisch bekämpft hat, und vermögen seinem Andenken nicht zu schaden" [3]).

Ausfluß der rein wissenschaftlichen Richtung, die Funk zeitlebens vertreten hat, und der historischen Betrachtungsweise, die ihm stets Leitstern gewesen ist, war endlich seine wahre Toleranz ohne jede Nebenabsicht. Unbekümmert um offene und stille Gegner im eigenen oder fremden Lager war er immer bestrebt, die geschichtlichen Tatsachen gerecht zu beurteilen und wahrheitsgetreu darzustellen sowie bei

---

1) Vgl. Joh. 3, 33; Röm. 3, 4 u. 8; 3 Joh. 8. Cicero, De oratore II 15: Quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat? ne qua suspicio gratiae sit in scribendo; ne qua simulatio?

2) Göttingische gelehrte Anzeigen 1906 Nr. 10 S. 771.

3) Historisches Jahrbuch 1907, 654.

mannhaftem Festhalten an der eigenen Ueberzeugung die ernstliche Absicht und redliche Ueberzeugung anderer voll und ganz zu achten. Nur wer den von unbestechlichem Wahrheitssinn geleiteten, durch und durch charaktervollen Mann nicht gekannt hat, kann die Beschuldigung erheben, daß „er sich sehr viel bemühte, sein Prestige bei den Protestanten und Freisinnigen zu behaupten; er ging dabei so weit, nie Themata zu bearbeiten, die seinem Renommee in dieser Sphäre schaden konnten (z. B. die Reformationsgeschichte; ja nicht einmal das christologische Gebiet betrat er, das doch dem urchristlichen so nahe lag!)“ [1]. Fürwahr, gegen solche lieblose Behauptungen und unwahre Unterstellungen braucht man einen Mann, an dem jeder Zoll ein Cato, nicht in Schutz zu nehmen. Nein, an Reinheit der Absichten und Adel der Gesinnung wird Funk nicht leicht von jemand übertroffen. Gerade sein besonnenes und maßvolles, von rein objektivem Standpunkt aus gewonnenes Urteil über die Reformation, die Periode der Aufklärung, den Kirchenstaat und den „Evangelischen Bund“ [2]) sind laute und lautere Zeugnisse für den edlen Charakter des Gelehrten, der bei all seinen wissenschaftlichen Forschungen ohne jede andere Rücksicht den Blick einzig und allein auf die geschichtliche Wahrheit zu richten gewohnt war [3]). Funk gehörte ganz und gar der älteren katholischen Tübinger Schule an, der man mit Recht nach-

1) J. Müller, Renaissance 1907, 319. Mit Recht bemerkte H. Günter in seinem Nekrolog: „Die Entscheidung im Ringen der Weltanschauungen und im besondern der christlichen Richtungen wird nicht im Streite um Luther und sein Werk fallen, sondern auf dem Boden der Geschichte des alten Christentums“ (Hochland 1907, 107).

2) Vgl. Lehrbuch der Kirchengeschichte 1. A. (1886) S. 406; 5. A. (1907) 611 ff. Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit, in „Die Kultur und Gegenwart“ (hsgb. von P. Hinneberg), Berlin und Leipzig 1906, I 4, 221—252, speziell S. 239, 242 f., 250. Th. Q. 1870, 695 ff; 1905, 121 ff.

3) Vgl. P. Tschackert, Modus vivendi, München 1908, 82 ff;

rühmte, daß sie in ihrem ganzen Dasein „die Vereinigung echter Wissenschaftlichkeit und echter Kirchlichkeit“ so schön verkörperte [1]).

In formeller Hinsicht zeichnen sich Funks sämtliche schriftstellerische Leistungen wie durch musterhafte Klarheit und strenge Sachlichkeit so durch zierlose Einfachheit und ungeschminkte Schlichtheit aus. Seine Darstellung ist ohne Phrasen, der echt historische Stil. Ihm kam es nicht auf die Schönheit der Form, sondern auf die Wahrheit des Inhaltes an, denn er wollte nicht glänzen, sondern belehren und überzeugen. Darum war auch sein Lehrvortrag nicht schwungvoll [2]), sondern einfach, bündig und kurz [3]). Trotzdem oder vielmehr ebendeshalb hat er auch bei seinen Zuhörern im Rufe eines sehr gelehrten Dozenten gestanden. Daß der Gelehrte bei aller Detailarbeit und ihrer scharfsinnigen Kritik die großen geschichtlichen Zusammenhänge nicht übersehen hat, bekundet außer seinem fünfmal aufgelegten „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ seine großzügige Darstellung: „Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit“, wobei er sich ganz genau — wohl allein — an das vorgezeichnete Programm gehalten hat [4]).

War Funk als Gelehrter und Forscher omnis Minervae homo, eine Zierde unserer Fakultät und Universität, eine Leuchte der Wissenschaft und im besondern eine Leuchte unter den Kirchenhistorikern der Gegenwart, ja ein Gelehrter von Weltruf, so war er auch in seinem Privatleben homo integrae frontis, ein in seinem Charakter und Wandel makelloser Mann, auf dessen Ehrenschilde, wie selbst seine

---

H. Gelzer, Ausgewählte kleine Schriften, Leipzig 1907, 367 ff.

1) Historisches Jahrbuch 1907, 654.

2) In der Pastoral-Konkursprüfung vom 24. Sept. 1867 wurde Funk als „sehr fähig für Verwaltung des Pfarramtes erklärt. Predigtvortrag gut. Baryton für mittlere Kirchen geeignet“.

3) S. August., De doctr. christ. l. 4 n. 24: Qui docet, vitabit omnia verba, quae non docent.

4) Siehe Th. Q. 1907, 309 ff. und oben S. 134. A. 2.

Gegner zugeben müssen, nicht ein Stäubchen liegt. In einem streng geregelten, ja ad severam Catonis regulam geordneten Studienleben, das der Erholung nur dasjenige Maß von Zeit gönnte, welches sie gebieterisch erheischte, hat er sich von Anfang an mit ungewöhnlichem Eifer voll und ganz seiner Berufsaufgabe gewidmet und sich kein Schnitzelchen der Zeit ungenutzt entfallen lassen, ohne übrigens dabei ein unglückseliger und abstoßender Sklave des Zeitgeizes gewesen zu sein. Im Verkehre war er stets heiter, freundlich und entgegenkommend, von Gelehrtendünkel weit entfernt, aber doch bei aller Anspruchslosigkeit sich seines Wertes bewußt, wie es ein Mann auch sein darf und soll.

Daß Funk als Mensch und Gelehrter von allen seinen Kollegen an der Universität hochgeschätzt und in allen Kreisen der hiesigen Bürgerschaft gleich beliebt war, bedarf keines Wortes. Selbstverständlich hat es ihm auch an äußeren Ehrungen nicht gefehlt. Er war Mitglied der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte und Inhaber des Ehrenkreuzes des Ordens der Württembergischen Krone (1890), des Kommenturkreuzes 2. Klasse des Friedrichsordens (1903), des Olga-Ordens, der silbernen Karl-Olga-Medaille und der silbernen Jubiläumsmedaille. Für das Studienjahr von Ostern 1892/93 wurde er von dem akademischen Senat zum Rektor gewählt[1]). Im Jahre 1877 erhielt er einen Ruf an die Breslauer Hochschule, 1898 nach Würzburg[2]) und 1903 an die katholische Universität Amerikas in Washington. Bei seinen vorgerückten Jahren vermochte er sich zu einer Uebersiedelung in die neue Welt nicht mehr zu ent-

1) Seine Rektoratsrede (zum Geburtsfest des Königs im J. 1893) behandelte das Thema: „Konstantin der Große und das Christentum" (Th. Q. 1896, 429—461); mit einigen Zusätzen in den Kirchengeschichtl. Abh. u. U. II (1899) 1 ff.

2) Am 1. März 1898 war Funk von der kath.-theolog. Fakultät der Universität Würzburg eine Anfrage wegen des sicheren Vorschlags auf die Professur für Kirchengeschichte zugekommen.

schließen, und in den beiden ersten Fällen wollte er seinem Tübingen und Württemberg treu bleiben[1]).

So kann denn der Entschlafene auf ein Leben, köstlich an Arbeit und Ernte, reich an Mühen und Sorgen, aber auch gekrönt von schönen und herrlichsten Erfolgen zurückblicken. Obwohl seit vielen Jahren mit dem Gedanken an einen jähen Tod vertraut hat Funk, ein strotzendes Bild männlicher Kraft und Gesundheit, dessen Haltung und Gang den 66er nicht erraten ließen, seine emsige Gelehrtentätigkeit noch nicht als abgeschlossen angesehen. Von der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften mit der Edition der Pseudoklementinen beauftragt wollte er nach einer Erholungspause in Lugano die neue Arbeit zum Abschluß bringen. Doch in Gottes unerforschlichem Ratschlusse war es anders bestimmt. Am Samstag den 23. Febr. wurde er bei seinem gewohnten Abendspaziergang von einem Herzkrampf überfallen, und nachts um halb 3 Uhr hat ein Herzschlag seinem Leben ein Ziel gesetzt. Sein Andenken wird ein gesegnetes sein, denn „wer den Besten seiner Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten". Er ruhe im Frieden![2]).

---

1) Nachträglich sei bemerkt, daß der Repetent Dr. Funk im Sommer 1869, als der Nationalökonom A. v. Schäffle von Tübingen nach Wien abging, die Vorlesung über Nationalökonomie für Theologen, mit welcher jener betraut gewesen, übernommen hat. — In der von uns übersehenen Abhandlung (Th. Q. 1893, 255—288) werden nach einigen Vorbemerkungen (S. 257—265) die „Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus" mitgeteilt.

2) Einen schönen Beweis von der Gewissenhaftigkeit des edlen Priesters bekundet das von seiner Ordination an bis zum Tode fortgeführte Verzeichnis der Meßstipendien, die seit seiner Professorenzeit (1870) sämtlich für wohltätige Zwecke übernommen wurden. Seit dem Aufenthalt in Paris (1865) war ein Bildchen „Memoriale vitae sacerdotalis" mit einer fünffachen Erklärung des Themas: „O sacerdos, quis es tu"? Funks täglicher Begleiter in seinem „Diurnale". Sapienti sat!

II.

Rezensionen.

Geschichte des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. Aemilian **Schöpfer,** Prof. an der fürstbischöfl. Diözesan-Lehranstalt in Brixen. Vierte Auflage. Brixen, Verlag der Preßvereins-Buchhandlung, 1906. 8°. VIII 617 S. ℳ 8.—.

Seit ihrem ersten Erscheinen hat diese „Geschichte des Alten Testamentes" (vgl. Th. Q. 1894, 147 ff.; 1895, 320 ff.) eine fortdauernd günstige Aufnahme gefunden und auch ihre französische Bearbeitung ist inzwischen in vierter Auflage erschienen. An vielen Stellen wurde die verbessernde Hand angelegt, die Literatur ergänzt, auf den Fortschritt der biblischen Wissenschaft Rücksicht genommen, besonders das Verhältnis der biblischen Urgeschichte zu den babylonischen Mythen nach dem neuesten Stand dieser Frage umgearbeitet. U. a. seien namentlich die trefflichen Partien über den Schöpfungsbericht (S. 23 ff.), die Ausdehnung der Sündflut (S. 60 ff.), Jephtes Opfer (S. 272 ff.), die didaktische Literatur der Königszeit (S. 467 ff.) erwähnt. Das vortreffliche Buch ist zunächst für die Kandidaten des Priestertums berechnet, die in das Verständnis des alten Bundes eingeführt werden sollen. Solange wir auf katholischer Seite keine auf gesundem Fortschritt beruhende alttestamentliche Einleitung besitzen, denn trotz der Ankündigung einer vollständigen Einleitung soll bekanntlich Fell's Werk nicht fortgesetzt werden, möchte Ref. Schöpfers Buch namentlich den Religionslehrern an höheren Lehranstalten und auch den gebildeten Laien wärmstens empfehlen. Bei aller Vorsicht und pädagogischen Rücksichtnahme ist es ein sicherer und zuverlässiger Führer. Zu Jakobskampf (S. 136 A. 1) sei auf W. H. Roscher, Ephialtes, Leipzig 1900 (XX. Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der K. Sächsischen Gesellschaft

der Wissenschaften Nr. 2) S. 38—45 verwiesen. Durch Angabe der §§ bei den Kolumnentiteln und durch Versetzung des Inhaltsverzeichnisses an den Anfang des Buches würde dessen praktische Brauchbarkeit wesentlich gewonnen haben. Rießler.

Das neue Leben. Der Epheserbrief des heiligen Paulus für gebildete Christen dargelegt von Dr. **Franz Keller.** Freiburg, Herder 1907. VIII 128 S. ℳ 1.80.

Der Verfasser bietet uns in der Schrift Vorträge, die er vor einer kleinen, an einzelnen Sonntagen zu besonderem Zweck versammelten Gemeinde gehalten hat. Man möchte letztere fast ob des Glückes beneiden, von einem solchen Interpreten Unterweisung über den Inhalt der Schrift zu erhalten. Denn darüber kann nach dem Vorliegenden kein Zweifel bestehen, daß derselbe mit Scharfsinn und feinem Verständnis den Wahrheitsgehalt des Epheserbriefs beleuchtet hat. Es handelt sich hier augenscheinlich um die Frucht jahrelanger, liebevoller Versenkung in die reiche Fülle der himmlischen, in diesem Sendschreiben niedergelegten Weisheit. K. konnte angesichts des ins Auge gefaßten Zieles nicht darauf sein Absehen richten, die schwierigen, bei der Erklärung des Epheserbriefes einfallenden Fragen des Weiteren zu erörtern; aber wer die ersten fünf Seiten des Büchleins liest, wird finden, daß sein Autor mit Gründlichkeit und vollkommener Sachkenntnis über die dem Brief zu Grunde liegende Situation die notwendigen Andeutungen macht. Auch die hernach folgenden Darlegungen über die Gedankengänge des Briefes beruhen auf solider exegetischer Grundlage. Zwar wird der Exeget von Fach da und dort eine kleine Note anbringen, beispielsweise zu der Wiedergabe von 2, 15 (S. 38) mit den Worten: „er hob das Gesetz der Gebote durch seine Ratschlüsse auf"; aber im ganzen wird man dem Verfasser nur Anerkennung zollen dürfen wegen des Geschickes, mit welchem er den Hörern und Lesern den herrlichen Gedankenreichtum des Epheserbriefes enthüllt und ihnen den Weg zur Anwendung seines Inhaltes für die Erneuerung und Ausbildung „des inneren Menschen" zeigt. Letzteres Moment kommt vielfach in den rein wissenschaftlichen Kommentaren nicht recht zur Geltung; darum kann man in dem Verfahren des Verf. eine gewisse Ergänzung der spezifisch exegetischen Arbeiten erblicken. An Interesse für die Schrift fehlt es heute nicht, und es ist darum mit Freude zu begrüßen, wenn begabte, in der Seelsorge tätige Theologen auf Mittel und Wege sinnen, gerade den gebildeten Kreisen die in der Schrift fürs Leben gebotene heilige Wissenschaft zugänglich zu machen.

K. ist dies in Ansehung des Epheserbriefes gelungen; gebildete Leser werden aus seinem zeitgemäßen Buche reichen Gewinn schöpfen.

Belser.

Die Träger der Offenbarung im Rahmen der Weltgeschichte. Ein Handbuch für den Bibelunterricht an den Oberklassen höherer Lehranstalten. Von **Franz Alfred Herzog,** Religionslehrer. Luzern, Räber 1907. VII 169 S.

Der junge Gelehrte wollte in seiner Erstlingsarbeit nicht eine biblische Geschichte schreiben, so daß er den Bibeltext vorführte und durch wissenschaftliche Anmerkungen erläuterte, aber auch keine biblische Literaturgeschichte und Archäologie, sondern ein Handbuch für den Bibelunterricht mit einer bündigen Darstellung der hl. Geschichte bis etwa 100 nach Christus im Anschluß an das alte und neue Testament. Er führt nach einer kurzen Einleitung und einigen Bemerkungen über die Quellen der biblischen Geschichte, über die Kritik dieser Quellen und den Wert des Bibeltextes (S. 13) den Stoff in 2 Hälften vor. In der ersten (S. 5—90) behandelt er die Zeit vor Christus, im zweiten Teil (S. 91—143) die christliche Periode; in der Form eines Anhanges (S. 145—161) bietet er Literaturproben. Was nun den ersten Teil betrifft, so will Rezensent sich eines Urteils enthalten; nur soviel möge angedeutet werden: gleich die Abschnitte über Schöpfung, die Geschichte der Urmenschheit und die Sündflut (S. 5—9) bekunden Vertrautheit des Verf. mit den einschlägigen Problemen, Vorsicht und Klugheit in der Behandlung der Materien. In der Darlegung der neutestamentlichen Geschichte verdient die frische, lebendige und stets klare Sprache volle Anerkennung, wie nicht minder das überall hervortretende Bewußtsein von den noch auf diesem Gebiet vorliegenden Schwierigkeiten. Er zeigt hiebei keine unentschiedene, schwankende Haltung, sondern nimmt in der Regel eine feste Stellung ein, beispielsweise in der Frage nach der Dauer der Wirksamkeit Jesu (S. 93 ff.) und in jener nach dem Tage des Abendmahls (S. 112) und in der andern betreffs des Datums der Kollektenreise und der Abfassungszeit des Galaterbriefs (S. 126 ff.). In letzterem Betreff hat er gut daran getan, von der neuerdings versuchten Verdunkelung des Tatbestandes keine Notiz zu nehmen. Entsprechend dem von H. im Vorwort ausgesprochenen Wunsche, die Kritiker möchten auf etwaige Mängel seines Buches hinweisen, will Rez. in erster Linie auf die Darstellung der Taufe des Johannes (S. 93) aufmerksam machen: Jesus kam allerdings, um die Taufe im Jordan zu empfangen, im Jahre 29 = 782 dahin, Johannes aber begann seine Tätigkeit sicher einige Monate

vorher im Herbst 28. Auch läßt sich die S. 94 vorgetragene Ansicht, daß Jesus damals mit anderen galiläischen Festpilgern aus Jerusalem vom Tempelweihfeste her zu Johannes an den Jordan kam, mit Matth. 3, 13, Mark. 1, 9, nicht zusammenräumen. Die Behauptung weiterhin (S. 92), die Ausführung der Volkszählung (ἀπογραφή Luk. 2, 1 f.), die Geburt Jesu und der Mord an den betlehemitischen Kindern seien in „die letzten Tage" des Königs Herodes gefallen, ist nicht stichhaltig und mit den evangelischen Berichten unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Josephus nicht vereinbar. Damit hängt die S. 95 dargelegte Anschauung zusammen, Herodes sei wenige Tage nach dem Kindermord gestorben, weshalb Maria und Josef mit dem Kinde Jesus sofort wieder aus dem inzwischen aufgesuchten ägyptischen Gebiete nach Palästina zurückkehren, in Jerusalem eben am gesetzlichen Termin das Reinigungsopfer darbringen und hierauf nach Nazareth ziehen konnten. Das wäre freilich eine sehr einfache Lösung der durch Luk. 2, 39 den Exegeten aufgegebenen schwierigen Frage. Allein an eine solche „Ordnung" der von den Evangelisten erzählten Ereignisse ist gar nicht zu denken: die Darstellung im Tempel erfolgte gewiß zur gesetzlichen Zeit in Jerusalem von Betlehem her, nicht erst nach der Rückkehr aus Aegypten. Die Ankunft der Magier, die Flucht nach Aegypten, und der Kindermord zu Bethlehem traten nicht unmittelbar nach der Geburt Jesu ein. Als die Weisen in Jerusalem erschienen, befand sich Herodes dort; die letzte Zeit seines Lebens, als die unheilbare Krankheit ihn befallen, hielt er sich nicht dort, sondern in Jericho auf (Jos. A. XVII, 6, 1 ff.); es sei H. auf meine Einleitung [2] S. 140 verwiesen. Wenn der Verf. diese Versehen in einer folgenden Auflage verbessert, wird sein Handbuch an Brauchbarkeit und Wert gewinnen.

Belser.

Abodah Zarah der Mischnatraktat „Götzendienst" ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. mit Anmerkungen versehen von Lic. theol. **Paul Krüger.** Tübingen, Mohr 1907. 28 S. ℳ —.90.

Der Uebersetzung liegt der von H. Strack (Berlin 1888) herausgegebene Text zu Grunde. Ueber den Inhalt des Traktats orientieren folgende vom Uebersetzer stammende Ueberschriften: Feste der Götzendiener, Verkauf und Vermietung an Götzendiener, Verkehr der Juden mit den Götzendienern, verbotene Gegenstände der Götzendiener, erlaubte Produkte der Götzendiener, von den Götzendienern angebetete Gegenstände, wie man Götzen nichtig macht, Wein und Götzendienst, Reinigung der von Götzendienern herrührenden Gegenstände. Man wird dem

Gelehrten Dank wissen für die Mühewaltung: da die Sprache der Mischna infolge ihrer eigentümlichen Kürze nicht selten schwer verständlich ist, mußten im Interesse der Leser da und dort Ergänzungen vorgenommen werden, was K. mit Geschick fertig gebracht hat. Besonders dankenswert sind die in jedem einzelnen Abschnitt eingestreuten Bemerkungen über die Beziehung vieler Aussprüche der Rabbinen zum N. T.; es ist ja gewiß richtig, daß Studium und Kenntnis der talmudischen Quellen das Verständnis der Predigt Jesu wesentlich zu fördern geeignet ist. K. hat sich indes mit diesen eingeflochtenen Bemerkungen nicht begnügt, sondern in einem eigenen Nachwort die Bedeutung des Traktats für das N. T. ins Licht gestellt. Derselbe enthält einmal nicht wenige mit Aussagen des N. T. übereinstimmende rabbinische Redewendungen; sodann gewährt er uns interessante Blicke in das Zusammenleben von Juden und Heiden bezw. in die von den rabbinischen Gelehrten bis in die kleinsten Details ausgeklügelte Kasuistik, die für die frommen Juden eine wirklich schwere Last bedeutete. Man kann dem Gelehrten nur zustimmen, wenn er ausspricht, daß auf dem in dem übersetzten Traktat gezeichneten Hintergrund Jesus, der das Wesen der Sittlichkeit nicht in äußerer Reinheit, sondern in Reinheit der Gesinnung sah, in seiner ganzen Größe und Erhabenheit erscheint. Der Ausruf über die „Jesuitenmoral" S. 4 A. 1 hätte füglich unterlassen werden können; es ist immer leichter, mit leeren Worten über die sogenannte Jesuitenmoral sich auszulassen als dieselbe stets in seiner ganzen Lebensführung gründlichst zu meiden.

Belser.

Die Entstehung und der Charakter unserer Evangelien von Dr. **Friedr. Blaß.** Professor der klassischen Philologie an der Universität Halle. Leipzig, Deichert. 37 S. ℳ —.80.

Wenn ich gleich den Ausführungen des nunmehr heimgegangenen Philologen, der in den beiden letzten Dezennien seines Lebens sich eifrig mit theologischen Fragen beschäftigt hat, in vielen einzelnen Punkten die Zustimmung versagen muß, so hat mir doch die Lektüre seines „Testamentes" große Genugtuung bereitet. Der von mir hochgeschätzte Gelehrte ist von dem Schauplatz abgetreten, nachdem er ein beweiskräftiges Zeugnis für die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien abgelegt hatte. Auf Einzelheiten kommt es hier weniger an; so wenn Blaß das Markusevangelium nicht in Rom, sondern in Jerusalem entstanden sein läßt (S. 19) oder wenn er die Abfassung des Johannesevangeliums vor der Zerstörung Jerusalems ansetzt (25 f.) oder wenn er die Annahme für wahrscheinlich ansieht, Matthäus habe den Markus benutzt (S. 32); die Hauptsache bleibt die wirklich glückliche Zurückweisung verkehrter, von

der kritischen Richtung immer wieder geltend gemachter Anschauungen (vergl. S. 23 u. 32 die kräftigen Worte über das willkürliche „Ummodeln" von Worten des Herrn durch die Evangelisten) und die überzeugungsvolle Art, mit welcher er in positiver Form seine gewichtigen Gedanken für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien vorträgt. Am glücklichsten ist seine Erörterung über das Lukasevangelium (S. 19 ff.). Nur nebenbei sei der gelungenen Widerlegung Harnacks betreffs der Tendenz des Lukas, „den Markus tot zu machen" erwähnt (S. 22); wichtiger ist die Darlegung über die Abfassung des lukanischen Evangeliums vor 70 (S. 30). Unter anderm erblickt B. für diese Annahme auch darin einen Beweis, daß die Apostelgeschichte nur in den römischen Aufenthalt des Lukas während Pauli erster Gefangenschaft gesetzt werden kann. Mit Recht fügt er zur Begründung bei: denn warum schlösse sie auf diesem Punkte, wo alles noch in der Schwebe ist, wenn doch tatsächlich schon mehr geschehen und Paulus freigelassen war? Da stimme ich vollkommen zu, nur möchte ich dem noch etwas beisetzen, da Harnack in diesem Betreff neuestens wieder das Wort genommen hat (Sitzungsbericht der kgl. pr. Akademie der Wissenschaften, Sonderabdruck 1907 — S. 21 ff.). Der Berliner Gelehrte opponiert mit Recht gegen die Hypothese, Lukas habe sein Buch am Schlusse jener διετία verfaßt; denn in diesem Falle hätte er schreiben müssen: Paulus befindet sich nunmehr volle 2 Jahre in Rom; da er aber schrieb: er blieb volle zwei Jahre in seiner Mietswohnung, so sei durch den Aorist zusammen mit der Zeitangabe angedeutet, daß nach zwei Jahren dieser Zustand aufgehört habe. Was folgte nun darauf? Etwa der Tod? Gewiß nicht; denn dann hätte Lukas darüber noch eine Bemerkung beigefügt; oder die Freilassung? Auch das nicht; denn das würde Lukas gleichfalls gemeldet haben. Es gibt nur eine Möglichkeit der Lösung des rätselhaften Schlusses, den ich in der „Einleitung" dargelegt habe und Harnack gegenüber aufs neue betone: die Apg. ist abgefaßt, bezw. deren Abfassung ist abgeschlossen worden im Sommer 63, als der Apostel nach dem Ende der διετία (Februar 63) ins Gefängnis abgeführt worden war, da die Abwicklung seines Prozesses begonnen hatte, aber eine Entscheidung noch nicht gefallen war (Einl. [2] S. 126). Die Schlußfolgerung Harnacks ist nicht berechtigt; B. aber hätte seine bezügliche Ansicht deutlicher ausdrücken sollen.

Belser.

Streitfragen der Geschichte Jesu von **Friedrich Spitta.** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1907. VIII 230 S ℳ. 6.80.

Die Schrift behandelt im ersten Abschnitt (S. 5—84) die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern, im zweiten

(S. 85—143) das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in „Bethsaida" (Matth. 16, 13—23), im dritten (144—172) die Perikope von Davids Sohn und Davids Herrn (Matth. 22, 41—46) und im vierten (S. 172 —224) Christus das Lamm. Der Standpunkt des Gelehrten ist bekannt: er gehört zu der kritischen Schule; aber ein konservativer Zug ist gleichwohl unverkennbar und mit den Resultaten seiner Forschung nähert er sich vielfach der konservativen Richtung; wie das in seinen früher in dieser Zeitschrift teilweise ausführlich besprochenen Werken zutrifft, so auch hier. Den Grundgedanken des ersten Abschnittes, daß hinsichtlich der geographischen Disposition des Lebens Jesu das von Matthäus und Markus entworfene Bild (Wirksamkeit in Galiläa nach einem kurzen, ersten Aufenthalt in Judäa, dann Reise von da nach Jerusalem zum Leidenspassah) durch Lukas wesentlich umgestaltet erscheine, kann man als durchaus richtig bezeichnen. Die Aenderung ist in hervorragender Weise bewirkt durch den sogen. Reisebericht des Lukas (9, 51—18, 14). Wenn Spitta (S. 62 ff.) der kleinen Perikope 13, 31—35 in seinem bezüglichen Beweisverfahren eine ausgezeichnete Bedeutung beilegt, so weiß jeder Kenner meiner Bücher, daß ich längst auf diesen Abschnitt die Hand gelegt und darin das bestimmte Anzeichen eines dreimaligen Besuches Jesu in Judäa am Tempelweih-, Purim- (Auferweckung des Lazarus) und am zweiten Osterfeste gefunden habe. Wenn aber Sp. schon im Kap. 5 und 6 des Lukas eine judäische Periode entdeckt zu haben glaubt (S. 22 ff.), so daß der Evangelist beispielsweise die Perikope vom Aehrenraufen (6, 1 ff.) und von der Feld- (Berg-)predigt (Lukas 6, 12 ff.) ins judäische Land verlegen würde, so muß ich meine Zustimmung gänzlich versagen. Freilich auf 5, 17 habe ich wiederholt in meinen Arbeiten als ein Merkzeichen für eine im Vergleich mit dem Vorhergehenden veränderte Situation hingewiesen; es ist gewiß bemerkenswert (S. 25), daß hier Jesus auf einmal von Pharisäern und Schriftgelehrten aus Judäa und Jerusalem umgeben ist. Allein das weist nicht auf Judäa als Schauplatz hin, sondern auf Galiläa, aber in einer Zeit, wo der Heiland, vom Besuche des Pfingstfestes in Jerusalem zurückgekehrt und gefolgt von Anhängern und Gegnern aus Judäa, seine Tätigkeit in Galiläa weitersetzt, die Apostelwahl vornimmt und die Bergpredigt hält. Befriedigung gewährte mir, daß Sp. trotz Aufrechterhaltung von δευτεροπρώτω (Luk. 6, 1) doch die Szene nicht in die Osterzeit selbst verlegt, „da Jesus die Festzeit in Jerusalem zuzubringen pflegte" (S. 31), gewiß richtig. Was den zweiten, das Petrusbekenntnis betreffenden Abschnitt anlangt, so möchte ich neben vielfacher Abweichung Harmonie zwischen dem Gelehrten und mir konstatieren in der wichtigen Frage über B e t h s a i d a; von einem Bethsaida genannten Orte auf der

Westseite des Sees weiß das N. T. und überhaupt die Ueberlieferung nichts, nur von Bethsaida Julias, das in Gaulanitis gelegen, aber in leichter Ungenauigkeit, wie mancher andere Ort, als galiläisch bezeichnet wird (S. 100 ff.). Ich verweise auf meine Arbeit in der Bibl. Zeitschrift II (1904) S. 154 ff.; daraus hätte Sp. entnehmen können, daß dieser Annahme die Stelle Mark. 6, 45, auch wenn man den Text unversehrt läßt, keineswegs im Wege steht, falls man dieselbe richtig auslegt. Dem Resultat des dritten Abschnittes „Jesus hat sich nach den uns erreichbaren ältesten Quellen als Sohn Davids hingestellt", stimme ich zu. In der Ausführung über „Christus das Lamm" finde ich den von Sp. unternommenen Nachweis, daß die ursprüngliche Vorstellung von den führenden und schützenden Wirkungen des Messias und das ihr entsprechende Bild von dem Widder der Herde erst allmählich eine Umwandlung in das Bild des Schlachtschafes erfahren habe, mehr interessant als befriedigend und die Textrevision zu Joh. 1, 29 (S. 195 ff.) lehne ich gänzlich ab; stimme dagegen Sp. völlig zu, wenn er die Behauptung, Jesu Tod sei mit dem Schlachten des Passahlammes zusammengetroffen, für falsch erklärt (S. 202), ebenso darin, daß Joh. 19, 36 nicht mit Ex. 19, 46 in Verbindung gebracht werden könne, sondern nur mit Ps. 34, 21 (vergl. Kommentar zu Joh. S. 518).

Belser.

Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient nebst ergänzenden Aktenstücken. 1. Abt.: Die Nuntiatur von Giovanni Francesco **Bonhomini** 1579—81. Dokumente, 1. Bd.: Aktenstücke zur Vorgeschichte der Nuntiatur 1570—79, die Nuntiaturberichte Bonhominis und seine Korrespondenz mit Carlo Borromeo aus dem Jahre 1579, bearbeitet von Fr. **Steffens** und Heinr. **Reinhardt.** Solothurn, Union 1906. XXX, 762 S. gr. 8°. M. 20.—.

Der seit einiger Zeit durch das Preußische und Oesterreichische historische Institut und die Görresgesellschaft unternommenen Publikation der Nuntiaturberichte aus Deutschland stellt sich nunmehr ein sehr dankenswertes Privatunternehmen an die Seite, welches in einer längeren Serie die Nuntiaturberichte aus der Schweiz herauszugeben beabsichtigt. Wenn auch von einigen schweizerischen historischen Vereinen und Gesellschaften unterstützt, so verdankt es doch im wesentlichen der Initiative und dem Wagemut seiner Herausgeber sein Entstehen und seine glückliche Eröffnung. Der vorliegende erste Band der ersten Abteilung gibt nur die Dokumente für die wechselvolle Vorgeschichte der ersten ständigen Nuntiatur in der Schweiz von 1570—79 (S. 1—322) und für die

ersten sieben Monate (Mai bis Dezember 1579) der Tätigkeit des ersten Nuntius Bonhomini (auch Buonhuomo, Bonomo u. s. w. geschrieben). Ein zweiter Band soll die Aktenstücke für die Jahre 1580 und 1581, ein dritter die Verarbeitung des bisher publizierten Materials in Verbindung mit einer weiter ausholenden Darstellung der kirchlichen Verhältnisse der Schweiz im 16. Jahrhundert bringen. Auf letztere darf man nach dem vorliegenden recht gespannt sein und eine gediegene Arbeit erwarten, welche das Werk von J. G. Mayer, Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz, 2 Bde. Stanz 1901/3, weit überholen wird. Die Dokumente des ersten Bandes, in mühsamer Forschung in verschiedenen Archiven und Bibliotheken zu Rom, Vercelli, Mailand und in der Schweiz gesammelt, werden fast alle in extenso mitgeteilt, mit knappen, aber erschöpfenden Regesten; ein gutes Personen- und Ortsregister macht den Schluß. Als geistiger Vater, ja geradezu als Begründer der Nuntiatur erweist sich der um das katholische Leben in der Schweiz hochverdiente Mailänder Erzbischof Kardinal Karl Borromeo; allerdings führten seine Bemühungen erst 1579 zum Ziel. Die Korrespondenz Bonhominis mit seinem Freunde Borromeo, von vertraulichem Charakter nud daher um so interessanter, ist mit Recht vollständig aufgenommen, soweit sie sich auf die Nuntiatur bezieht. Besonders beachtenswert ist auch die S. 4—17 abgedruckte bisher unbekannte Relation des Kardinals von 1570 über die kirchlichen Zustände in der Schweiz — eine Frucht seiner Reise dorthin im August und September jenes Jahres —, welche für das Projekt der Nuntiatur in Rom Stimmung machen sollte. Die Schwierigkeiten, mit denen Bonhomini zu kämpfen hatte, waren sehr groß, doch gingen sie weniger von dem noch gut kirchlich gesinnten Volke, als von den zuchtlosen Ordensleuten und dem meist beweibten Weltklerus aus (vgl. die Beschwerdeschrift des letzteren gegen den Nuntius S. 492—511); er erwies sich übrigens als recht geschickten und erfolgreichen Vertreter der kirchlichen Interessen, obwohl er in Rom nicht immer die gehörige Unterstützung fand und als Italiener für deutsche Landessitte nicht immer richtiges Verständnis hatte. — Man kann den Herausgebern zu der wertvollen Publikation nur gratulieren und glücklichen Fortgang für die Zukunft wünschen. Ausstattung und Druck sind sehr gut. Vorne befindet sich ein Porträt Bonhominis in phototypischer Wiedergabe nach einem im Monte di Pietà zu Vercelli befindlichen Original.

K. Bihlmeyer.

---

1. **Kardinal Giordano Orsini** († 1438). Ein Lebensbild aus der Zeit der großen Konzilien und des Humanismus. Von Dr. **Erich König.** [Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte, hrsg.

von H. Grauert. V 1]. Freiburg, Herder 1906. XII 123 S. gr. 8°. M. 3.—.

2. **Die Jesuiten und die Friedensfrage** in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshauptrezeß 1635—1650. Von Dr. **Ludwig Steinberger.** [Studien u. Darstellungen V 2—3]. Freiburg, Herder 1906. XXIII 215 S. gr. 8°. M. 5.—.

3. **Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach** in den Jahren 1520—1535. Von **Johann Baptist Götz,** Stadtpfarrer in Freystadt. [Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hrsg. von L. Pastor. V 3—4]. Freiburg, Herder 1907. XX 291 S. gr. 8°. M. 5.50.

1. Die gut geschriebene Monographie gibt ein abgerundetes Lebensbild eines Mannes, der in der Zeit des Schismas und der Reformkonzilien zwar nicht eine führende, aber immerhin nicht unbedeutende Rolle gespielt hat und ein achtenswerter Charakter genannt werden muß. 1405 von Innozenz VII zum Kardinal ernannt (card. Ursinus oder de Ursinis), gehörte er zu den eifrigsten Förderern des Unionsgedankens und trat 1408 in einem eigenen Traktat (Glossae) und 1409 beim Pisaner Konzil als Zeuge gegen den starrsinnigen Gregor XII auf. Die betreffenden wichtigen Dokumente (aus Cod. Vat. 4000 und Ottobon. 2356) hat K. erstmals systematisch ausgenützt. Nach dem Tode Martins V war O. eine Zeitlang aussichtsreicher Papstkandidat. Seine humanistischen Neigungen, die freilich nicht tief gingen, brachten ihn in Beziehungen zu den angesehensten Gelehrten der Zeit; Nikolaus von Cues begann 1426 seine Laufbahn als Sekretär des Kardinals. Seine 350 Bände zählende Bibliothek vermachte dieser der St. Peterskirche. Der Anhang S. 109 bis 120 bringt einige urkundliche Belege, worunter O.s Testament am bedeutsamsten ist.

2. Ueber die politische Tätigkeit der Jesuiten während des 30-jährigen Krieges herrscht noch viel Unklarheit, wie die divergierenden Urteile der Historiker beweisen. St. untersucht auf Anregung Heigels mit Gründlichkeit, Fleiß und Objektivität die Rolle, welche die deutschen Mitglieder des Ordens in den auf den Frieden abzielenden politischen Verhandlungen während der schwedisch-französischen Periode des großen Krieges (1635 bis 1648 bezw. 1650) gespielt haben. Das Ergebnis ist, daß von einem durchgängig geschlossenen Auftreten des Ordens in jener brennenden Frage, welche das katholische Lager in zwei Parteien spaltete, keine Rede sein kann. Es gab unter den Jesuiten intransigente „Extremisten" — wohl die Mehrzahl im Orden hieng dieser Richtung an — als auch opportunistisch gesinnte „Gemäßigte", welche zu verschiedenen Konzessionen an die Protestanten bereit waren. An der Spitze der ersteren

stand P. H. Wangereck in Dillingen-Lindau, Hauptvertreter der nachgiebigeren Hoftheologen war P. J. Vervaux, Beichtvater des Kurfürsten Maximilian I von Bayern. Die Jesuitengenerale M. Vitelleschi und namentlich (seit 1646) V. Caraffa schärften ihren Untergebenen zwar das von den Ordensstatuten gebotene Fernhalten von politischen Händeln ein, jedoch ohne besonderen Erfolg; die Verhältnisse waren eben zu mächtig, der Zusammenhang zwischen Religion und Politik damals ein zu enger. Caraffa kam durch sein Vorgehen selbst in eine peinliche Zwitterstellung zu Papst Innozenz X und seinem Legaten F. Chigi einer-, und zu dem bayrischen Kurfürsten andererseits. Ueber alle diese Verhältnisse und die daraus erwachsende große Streitliteratur, an der sich außer den genannten Wortführern auch Caramuel, Adami und Protestanten wie Conring und der spätere Tübinger Kanzler Tobias Wagner beteiligten, orientiert St. sehr klar und besonnen. Im Anhang findet sich ein Exkurs über die Verfasser verschiedener Streitschriften und eine Anzahl ungedruckter Dokumente aus den Archiven in Rom und München.

3. Die Arbeit will die Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach, welche unter dem religiös indifferenten Markgrafen Kasimir († 1527) begann, unter seinem Bruder und Nachfolger Georg dem Frommen, einem entschiedenen Lutheraner, mittels Kirchenvisitation (1528) und Kirchenordnung (1533) durchgeführt wurde, in quellenmäßiger und objektiver Weise beschreiben. Zwar ist der Gegenstand durch zwei gründliche Monographien von K. Schornbaum: „Die Stellung des Markgrafen Kasimir von Brandenburg zur reformatorischen Bewegung 1524—27", Nürnberg 1900, und „Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg 1528—32", München 1906, gründlich und beinahe erschöpfend behandelt worden. Allein das Buch von G. hat daneben doch immer noch Existenzberechtigung, da es aus archivalischen Quellen manches neue Detail beibringt (insbesondere in Bezug auf Einzug der Kirchengüter und Aufhebung der Klöster) und in der Beurteilung dem katholischen Standpunkt (freilich, wie mich dünkt, manchmal für ein historische Arbeit in zu theologisch-polemischer Art) mehr Rechnung trägt. Die Schlußbetrachtung (S. 250—69) sucht zu zeigen, wie die religiös-sittlichen Zustände unter Welt- und Ordensklerus und Volk, die vor der Reformation herzlich schlechte waren, nachher womöglich noch schlimmere geworden seien. — Die Bezeichnung: Literarische „Quellen" S. XVI ist schief; S. 219 muß es heißen: Augsburger statt Passauer Religionsfrieden.

K. Bihlmeyer.

Kirchengeschichte von **Gerhard Rauschen** (Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen höherer Lehranstalten von Dr G.

Rauschen u. Dr W. Capitaine, Erster Teil). Bonn, P. Hanstein 1907. 8°. VII 137. Geb. *M* 1.90.

Dem oft geäußerten Verlangen nach Abfassung eines neuen Lehrbuchs der Religion für die oberen Klassen höherer Lehranstalten haben zwei in wissenschaftlichen Kreisen bekannte Religionslehrer entsprochen. Zunächst liegt die Kirchengeschichte vor, bearbeitet von G. Rauschen, Religions- und Oberlehrer am kgl. Gymnasium und ao. Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. Mit bestem Erfolg hat der Verfasser vor allem „wissenschaftliche Genauigkeit, einfache und genießbare Darstellung vorwiegend in der Form von Charakterbildern und passende Auswahl des Lehrstoffes" angestrebt und mit allem Vorbedacht dem christlichen Altertum verhältnismäßig die eingehendste Behandlung zuteil werden lassen (beigegeben ist auch eine Hilfskarte für die alte Kirchengeschichte), ohne daß übrigens die späteren Perioden zu kurz kamen; die Darstellung ist bis auf die Gegenwart herabgeführt. Mit Recht fanden „das kulturgesch'chtliche Wirken der Kirche und solche Ereignisse und Zustände, bei denen ein apologetisches Interesse vorwaltet", besondere Berücks'chtigung. Um Wichtiges und minder Wichtiges zu scheiden, wurde dreifacher Schriftsatz angewandt; so ist es dem Lehrer leicht gemacht, je nach dem Bedürfnis und der Fähigkeit seiner Schüler entsprechende Auswahl zu treffen; lateinische und griechische Ausdrücke sind im Großdruck immer, im Kleindruck meist übersetzt, was die Verwendung auch an Oberrealschulen ermöglicht. Das neue Lehrbuch der Kirchengeschichte darf als wohlgelungen bezeichnet werden, da es den ganzen wünschenswerten Stoff in kürzester, verständlichster und ansprechender Form bietet (vgl. Canossa, Inquisition, deutsches Kirchenlied); bei aller Knappheit ist es überaus reichhaltig und genau. Zu ausführlich sind doch wohl die übrigens im Kleindruck gegebenen Abschnitte über das Geleit für Hus (S. 75) und den hl. Johannes Nepomuk (S. 91 f.); die neue Erklärung von pagani (S. 31) konnte, weil zweifelhaft, wegbleiben. S. 81 vermißt man einen Zusatz betr. die Verlegung des Sitzes des Deutschordenshochmeisters nach Mergentheim, S. 15 eine Erwähnung des Kölner Jungfrauenmartyriums. S. 93 muß es heißen: Zwei Dominikaner . . . verfaßten den Hexenhammer, S. 123: Schnitzer, Kath. Eherecht. Rep. Dr J. Zeller.

Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus von Dr **A. F. Ludwig**, Kgl. Lyzealprofessor in Dillingen. Regensburg, Fr. Pustet 1906. 8°. 95 S. *M* —.75.

Ueberzeugt, daß „die Schriftsteller, welche sich bisher mit dem Pöschlianismus beschäftigten (Wiedemann, Hiptmair, Kihn u. a.) in

wesentlichen Punkten eine ganz unrichtige Darstellung gegeben und so eine falsche Beurteilung Pöschls wie der von ihm ausgehenden Bewegung veranlaßt haben" (S. 3 f.), unterzieht der Verfasser (jetzt Professor in Freising) einige Grundfragen, die Auffassung von der Person Pöschls und des Pöschlianismus betreffend, einer neuen Untersuchung. Er kommt zu dem wohlbegründeten, auch mit dem Gutachter des Psychiaters Dr. Zillner übereinstimmenden Ergebnis, daß Pöschl kein Wahnsinniger war, seine mystisch-chiliastischen Ideen vielmehr sich sehr natürlich aus den Zeitverhältnissen und seiner Veranlagung erklären lassen. Ebenso findet das Auftreten der Seherin und Prophetin Magdalena Sickinger eine natürliche Erklärung unter Zuhilfenahme der Forschungen des Okkultismus, der Philosophie der Mystik. Auch hinsichtlich der Anhänger Pöschls waren einige Irrtümer zu berichtigen, so die angebliche Scheidung derselben und besonders die Meinung, dieselben hätten Menschenopfer zur Sühne dargebracht; die Bluttaten geschahen vielmehr „aus der Idee der Reinigung heraus, des Exorzismus in seiner verzerrtesten Form" (S. 44). Beilage 1 gibt die ausführlichen Berichte des Kaplans Johann Reulbach an den Würzburger Weihbischof Zirkel vom Sommer 1817 wieder, „in denen Wahrheit und Irrtum bunt durcheinander gemischt sind", Beilage 2 den offiziellen Protest Pöschls gegen die Vorenthaltung der Lossprechung und der hl. Kommunion (Wien, 18. April 1820), „eine im ehrerbietigen Tone abgefaßte, ruhige, durchaus logische Darlegung des Pöschlschen Standpunktes, dabei natürlich den Glauben an die neue Offenbarung vorausgesetzt", worin sich keine Spur von Wahnsinn findet (S. 9). Sailer ist am Pöschlianismus wie am Aftermystizismus ganz und gar unschuldig (S. 78 A. 1). Rep. Dr. J. Zeller.

Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von Dr. **Hugo Koch,** Professor der Theologie am Kgl. Lyzeum Hosianum zu Braunsberg. Braunsberg, Kommissionsverlag von Hans Grimme 1907. 8°. 62 S. ℳ 1.50.

Im Jahrgang 1904, 465 f. dieser Zeitschrift hatte Funk als Rezensent der „Kirchlichen Studien und Quellen" von A. Beck, die sich u. a. mit dem liber de rebaptismate beschäftigen und die Ansicht J. Ernsts in dieser Frage (Zeitschr. f. kath. Theologie 1900, 425 ff.) bekämpfen, Zweifel geäußert an der richtigen Interpretation der Tauflehre des genannten Traktats durch Beck und dieselbe „den Liebhabern einer gründlichen Untersuchung" zur Prüfung empfohlen. Hugo Koch legt uns nun diese Untersuchung vor. Sie ist gründlich und in ihren Hauptpunkten abschließend. In der Bejahung der Orthodoxie des unbekannten Verfassers stimmt K. dem Gegner von Ernst, Beck, zu, lehnt aber seine Erklärung

der vom Anonymus oft genannten Taufe „im Namen Jesu" bezw. der „Anrufung des Namens Jesu" ab und versteht beide Ausdrücke als Umschreibung des ganzen Taufaktes. Gegenüber Ernst vindiziert er dem Verfasser des Traktats die Lehre, daß der hl. Geist auch in der Wassertaufe des Neuen Bundes schon wirksam ist, daß aber die eigentliche Geistesmitteilung erst nach der Taufe, sei es durch die Firmung, sei es durch Gott selbst (ohne Sakrament) erfolge. Nur insofern lasse der Anonymus die Taufe durch die Firmung ergänzt, vollendet werden. An sich ist ihm die Taufe ein ganzes, in sich abgeschlossenes Sakrament, das Heilswert hat, nicht bloß ein Anrecht auf die Firmung verleiht. In der Frage, ob die Kapitel 16—18 des Traktats echt sind, eine Frage, die für die Gesamtbeurteilung seiner Tauflehre in Betracht kommt, entscheidet sich K. mit Ernst und gegen Beck für die Echtheit. Dagegen tritt er wieder Ernst entgegen, wenn er darlegt, daß der Anonymus nur dem vollendeten Martyrium, nicht schon dem Marterleiden überhaupt, den Wert der Bluttaufe beigelegt habe. In einem Schlußwort faßt K. den Ertrag seiner vorzüglichen, in dieser komplizierten Frage wohltuend klaren Studie zusammen, charakterisiert knapp die schriftstellerische Art des Anonymus, die theologische Grundlage seiner Tauflehre (es ist der cyprianische Kirchenbegriff, der freilich zu den Schlußergebnissen dieser Tauflehre nicht paßt und darum letztere verworren gemacht hat) sowie seine dogmengeschichtliche Bedeutung (Ueberleitung zur Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente: eine treffliche Bemerkung). Die chronologische Untersuchung des Traktats wird für später in Aussicht gestellt. Den Verlag trifft die Schuld eines ziemlich fehlerhaften Drucks.

W. Koch.

La théologie de Saint Hippolyte par Adhémar d'Alès. Paris, Beauchesne & Co. 1906. 8°. LIV 242 S. Fr. 6.—.

Nachdem A. d'Alès 1905 die Theologie Tertullians in so trefflicher Weise dargestellt hatte, war er am besten dazu berufen, auch die Theologie Hippolyts, des römischen Zeitgenossen Tertullians, monographisch zu behandeln. In einer längeren Einleitung erörtert er die vielverschlungene Tradition über Hippolyt und verzeichnet er seine Werke. Die Ausführung selbst zerfällt in fünf Kapitel. Das erste schildert Hippolyts Streit mit Kallistus (über die trinitarische Frage, die Bußdisziplin, die zweite Ehe, die Taufe). In der Beurteilung der kirchlichen Bußordnung zur Zeit Hippolyts nimmt der Verf. denselben Standpunkt wie neuestens G. Esser ein schwerlich mit Recht (vgl. diese Zeitschr. 1906, 541 ff.). Jedenfalls ist keiner der S. 41 ff. vorgebrachten Gründe des Verf. durchschlagend. Auch Battiffol und Vacandard haben sich gegen

d'Alès ausgesprochen (Bull. de litt. eccl. 1906, 339 ff.; Rev. du clergé français Bd. 50, 1907, 113 ff.). Im zweiten Kapitel lernen wir Hippolyt als Gegner der Häresien kennen (Syntagma, Philosophumena), im dritten Kapitel seine Stellung zur hl. Schrift (Inspiration, Kanon, Auslegung). Das vierte Kapitel trägt die Aufschrift: Weltliche und heilige Wissenschaft; es bespricht seine Stellung zur Philosophie, sodann seine Tauf- und Eucharistielehre, ferner die Ostertafel und Chronik sowie die sog. Kanones Hippolyts, welch letztere er eher für unecht zu halten geneigt ist. Das fünfte Kapitel bringt endlich die Eschatologie Hippolyts und faßt in einer Schlußbetrachtung mit prägnanter Kürze die ganze theologische Bedeutung des Römers zusammen. Ein Anhang enthält eine chronologische Aufzählung aller Traditionszeugnisse über ihn bis zum 14. Jahrhundert, ein Register der im Buch vorkommenden Zitate aus H. s Schriften und speziell noch der von H. gebrauchten und erklärten Bibelstellen, sowie ein Personen- und Sachregister. Das ganze Buch verdient als klare, knappe, aber erschöpfende Darstellung der Theologie jenes für seine Zeit bedeutenden Mannes hohes Lob. Satz und Druck sind sehr korrekt. S. 173 Anm. 3 muß es jedoch „Horner" (statt „Dorner") heißen. W. Koch.

Christliche Ethik. Von Dr theol. Ludwig **Lemme**, Geh. Kirchenrat und Prof. an der Universität Heidelberg. 2 Bde. E. Runge, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905. gr. 8°. XX 1218 S. ℳ 21.—.

Das uns recht verspätet zugegangene, groß angelegte Werk verdient es, nachträglich noch zur Anzeige gebracht zu werden, denn es nimmt unter den Lehr- und Handbüchern der protestantischen Ethik, namentlich der Gegenwart, eine der ersten Stellen ein. Der erste Teil (Ontologie) behandelt das Subjekt der christlichen Sittlichkeit, näherhin seine natürliche und spezifisch-christliche Ausstattung. Der zweite Teil (Ginomenologie) beschreibt das Werden der christlich-sittlichen Persönlichkeit, speziell die Notwendigkeit, die Hemmnisse, die Unterstützungsmittel, die Art und die Höhe des sittlichen Werdens. Im dritten größeren Teil, der den zweiten Band bildet (S. 643—1195), wird die christliche Selbsttätigkeit (Phänomenologie), nämlich die Liebe als Selbsttätigkeit und die Selbsttätigkeit der Liebe in Beziehung zu den einzelnen Nebenmenschen und den konkreten Gemeinschaften (Familie, Staat und Kirche) entwickelt. Der prinzipielle und wesentliche Unterschied zwischen der philosophischen und theologischen Ethik ist scharf hervorgehoben. Als einzig wissenschaftliche Methode, „welche die christliche Sittlichkeit ihrem Wesen gemäß nach ihren inneren Lebensgesetzen aus ihrer Wurzel, dem Glauben entwickelt" (S. 46), wird die psychologisch-deskriptive bezeichnet. Der

Verfasser ist ein positiv gläubiger Protestant und überzeugter Lutheraner. Seine Arbeit enthält tatsächlich sein „Bekenntnis", das mit Mut abgelegt wird. Es ist wirklich erfreulich zu sehen, wie der positive Theologe den Kampf gegen die kritisch-negative Richtung aufnimmt und siegreich behauptet. Lehrreich ist namentlich die ethische Wertung der modernen Fragen. Mehr als auffallend muß aber die Art und Weise erscheinen, wie ein Mann, der so ernst über Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Wahrheitssinn zu reden weiß, über die katholische Kirche und ihre Lehre so ganz und gar verkehrte Urteile fällen kann. Ref. zweifelt keinen Augenblick an der Versicherung des Verf., daß sein Buch „nicht nur das Ergebnis einer mehr als zwölfjährigen Arbeit, sondern ein Stück seines Lebens ist" (Vorw. V). Allein die große Unkenntnis katholischer Lehren und Einrichtungen, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, beweist offenkundig, daß bei der Fülle des gebotenen Stoffes für das Studium der katholischen Moraltheologie wenig Zeit abgefallen ist. Um von den bekannten Vorwürfen oder Vorurteilen abzusehen, sei beispielsweise nur auf folgende Sätze hingewiesen: „Die katholische Kirche erklärt die natürliche Vernunft von sich aus für unfähig, die Wahrheit zu erkennen, und bindet alle Wahrheitserkenntnis an die Autorität der Kirche" (S. 41); sie „bemüht sich, die Gewissensunruhe in Permanenz zu halten" (S. 190); „die Wirkung der kath. Ohrenbeichte kann, abgesehen von der kirchlichen Zucht und Gewissensbeherrschung, nur moralisch verflachend sein" (S. 454 f.); „der jesuitische Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, ist inhaltlich oft genug ... namentlich neuerdings durch Graf Hoensbroech aus den Moraltheologien des Ordens belegt" (S. 649). Außer Hoensbroech (S. 610 f.) gelten dem Verf. auch Chiniqui (S. 455, 748) und Graßmann (S. 749) als Gewährsmänner. Von den Komplimenten, die den Katholiken überhaupt gemacht werden (vgl. z. B. S. 767), sei nur das eine namhaft gemacht: „Jeder Deutsche mit individueller Gewissenskraft ist ein geborner Antikatholik" (S. 188). Sicherlich ist „die Kasuistik von der katholischen Moral unabtrennbar" (S. 845). Das ist aber an sich noch kein Vorwurf, denn jede wahre Ethik wird mehr oder weniger kasuistisch verfahren, d. h. die ethischen Spezialfragen berücksichtigen müssen (vgl. Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik, [2] Tübingen 1907). Gegenüber den Vorwürfen gegen den Zölibat sei der Verf. auf die trefflichen Ausführungen des J. E. Freiherrn v. Grotthuß (Probleme und Charakterköpfe, Stuttgart 1902, 351 f.) verwiesen. Dankenswert ist die reiche Literaturangabe. Durch Kolumnentitel hätte die Uebersichtlichkeit wesentlich gewonnen. Ein gutes Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des reichhaltigen und preiswürdigen Werkes.

A. Koch.

Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht. Inauguraldissertation verfaßt von Dr. Klemens **Wagner,** Pfarrer. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1906. gr. 8. 102 S. ℳ 1.80.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, kurz und prägnant die hauptsächlichsten Grundsätze herauszuheben, die in bezug auf die moderne Steuerpflicht, d. h. die Steuerpflicht des heutigen Staatsbürgers unzweifelhaft zu gelten haben. Kapitel I ist der Darlegung der bisherigen moraltheologischen Lehre von der Steuerpflicht gewidmet. In Kap. II wird der Begriff und die geschichtliche Entwicklung der Steuer untersucht. Nach diesen grundlegenden Ausführungen werden in Kap. III die bisherigen moraltheologischen Theorien kritisch gewürdigt. Die „gewiß veraltete und überlebte Theorie" (S. 62), daß die weltlich-bürgerlichen Steuergesetze im modernen Staate nur reine Pönalgesetze seien, wird mit aller Entschiedenheit abgelehnt und die Lehre, die Steuerpflicht sei eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit, entstehend aus einem Quasikontrakt, als unhaltbar bezeichnet. Nach dieser „gründlichen Vorbereitungsarbeit" legt der Verf. in Kap. IV positiv die sittlichen Grundsätze dar, die nach seiner Anschauung und Ueberzeugung hinsichtlich der Pflicht, die gesetzlich gebotenen Steuern und Abgaben zu entrichten, zu gelten haben" (S. 72). Darnach steht bei gerechten Steuerforderungen eine wahre, eigentliche und unmittelbare Gewissenspflicht der Steuerleistung unleugbar fest. Was aber die besondere Art dieser Verpflichtung betrifft, meint der Verf., „bis zur Evidenz bewiesen" zu haben, daß die Steuerpflicht nicht eine Pflicht der kommutativen, sondern nur der legalen Gerechtigkeit genannt werden könne (S. 88). Die Steuerhinterziehung habe somit nicht die Pflicht der Restitution, wohl aber die der Steuernachzahlung zur Folge. Dieser „Anschauung und Ueberzeugung" des Verf. kann Ref. nicht zustimmen. Dr. Wagner anerkennt selber in der Theorie der älteren Moralisten, welche die Steuerpflicht als eine Pflicht der iustitia commutativa erklären, einen „berechtigten Kern, nämlich den Umstand, daß in der Steuerfrage nicht vollständig von dem Verhältnisse zwischen Leistung und Gegenleistung überhaupt abstrahiert werden kann oder wenigstens nicht notwendig abstrahiert werden muß" (S. 85). Eine gewisse Gegenleistung, wenn auch nicht eine „äquivalente, ausgleichende" (S. 86), sei gegeben. Ref. möchte indessen diesen Punkt nicht betonen. Sicher aber zieht die Steuerdefraudation eine Restitutionspflicht nach sich, denn sie ist ein Betrug, eine wirkliche iniusta damnificatio, näherhin eine ungerechte Bereicherung auf Kosten der anderen Steuerzähler. Darum ist die Steuerpflicht auch eine Pflicht der strikten Gerechtigkeit. Würden alle Steuerpflichtigen gewissenhaft die sie treffende Steuerquote entrichten, so könnte der Steueransatz allgemein erniedrigt

werden. Das zeigt zur Genüge die vom Verf. S. 5 f. mitgeteilte und auch von der Presse verbreitete Tatsache, „daß allgemein angenommen wird, es werde nur ein Drittel des vorhandenen Kapitalvermögens in Bayern versteuert". Am 21. Februar 1907 hat im württembergischen Landtag (zweite Kammer) der Abgeordnete Schrempf erklärt: „Der evangelische Prälat Kapff, dem viele Steuerdefraudationsgelder geschickt wurden, habe einmal gesagt, wenn richtig fatiert würde, so hätte jeder Steuerzahler um ein Drittel weniger zu bezahlen". Der Steuerdefraudant sucht sich also einen rechtswidrigen Vermögensvorteil nicht auf Kosten der Steuerkasse oder des Fiskus, sondern seiner Mitbürger zu verschaffen. In diesem Sinn lehrt der römische Katechismus mit vollem Rechte: In hoc crimine rapacitatis includuntur, qui quae ecclesiae praesidibus et magistratibus debentur, vectigalia tributa decimas et reliqua huius generis non dissolvunt vel intervertunt et ad se transferunt (p. 3 c. 8 q. 10). Mit Grund wird bemerkt, daß auch die Pflicht der Steuerdeklaration denselben Charakter wie die Pflicht der Steuerleistung tragen müsse, nach unserer Auffassung also den Charakter der strengen Gerechtigkeitspflicht. Gegen die Ansicht, die Steuerdeklarationspflicht sei mit der Pflicht der Selbstangabe des Verbrechers in Vergleich zu setzen (S. 87 f.), legt der Verf. „im Interesse der christkatholischen Moral" mit vollkommenem Rechte Verwahrung ein. Seine gründliche, übersichtliche und von sittlichem Ernst zeugende Arbeit verdient allgemeine Beachtung und wegen des mutvollen Vorgehens gegen die „veraltete Pönalgesetztheorie" (S. 101), für die A. Müller (Die staatlichen Gesetze in ihrer Beziehung zur sittlichen Weltordnung, Trier 1906) neuerdings eintreten zu müssen meinte, den speziellen Dank des Referenten.

A. Koch.

---

1. **Das sittliche Recht des Krieges** von D. Ferdinand **Kattenbusch**, Geh. Kirchenrat und ordentlicher Professor der Theol. in Göttingen. Alfred Töpelmann, Gießen 1906. gr. 8°. 43 S. ℳ —.60.
2. **Die christliche Demut.** Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik von D. Karl **Thieme**, ao. Prof. der Theol. an der Universität Leipzig. 1. Hälfte: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus. Ebenda 1906. gr. 8°. XVI 258 S. ℳ 5.60.
3. **Predigt und biblischer Text.** Eine Untersuchung zur Homiletik von Prof. Lic. Dr Karl **Clemen**, Privatdozent der evang. Theologie in Bonn. Ebenda 1906. gr. 8°. IV 88 S. ℳ 2.—.

1. Das vorliegende Schriftchen ist ein Vortrag, der mit einigen Aenderungen und um einen dankenswerten literarisch-kritischen Anhang er-

weitert abermals (vgl. Christl. Welt 1906 Nr. 22—24) veröffentlicht wird. Der Verfasser möchte das sittliche Problem des Krieges als „eine ernste Frage, die noch zu wenig in der Ethik durchdacht ist, in weiteren Kreisen, besonders unter uns Theologen, zur Diskussion stellen". Wenn er auch in der katholischen Literatur Umschau gehalten hätte, z. B. nur in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VII ² 1177 ff., so hätte er sich leicht überzeugen können, daß diese Frage schon längst eingehend behandelt worden ist. Mit Interesse liest man seine Erörterung der Frage, „ob Leiden und Dulden, zutiefst stummes Verzeihen, nicht das Mittel wäre, zuletzt gerade allen Völkern zu helfen" (S. 22 ff.). Wir stimmen ihm voll und ganz zu, wenn er zu dem Resultate kommt: „Es hieße nicht sittlich, sondern unsittlich handeln, wenn wir dem andern Teil einfach und unbedingt nachgäben, nur „duldeten", was er uns zumutet" (S. 29). K. „beschränkt das sittliche Recht des Krieges nicht bloß auf die Verteidigung" (S. 41), tatsächlich ist jedoch auch ihm das bellum iustum der Idee und dem Wesen nach ein Defensivkrieg. Nicht ohne Grund bemerkt er: „Solch eine Situation war für Preußen, wenn ich es recht verstehe, die von 1866" (ebenda). Der Wegfall der Parenthese mit ihrem Ausfall gegen die katholische Geistlichkeit S. 23 hätte der Objektivität des Verfassers Ehre gemacht und der Sachlichkeit seiner Darstellung keinen Eintrag getan.

2. Wegen der vielen Angriffe, die von Celsus an bis auf Nietzsche und Ed. v. Hartmann herauf gegen die christliche Demut gerichtet wurden und wegen der verschiedenen Begriffsbestimmung dieser Tugend namentlich bei protestantischen Ethikern, wie H. Schultz, W. Herrmann, A. Harnack und Th. Häring, hat der Verf. seine historische Untersuchung der christlichen Demut unternommen. Der vorliegenden ersten Hälfte, die „als ein Beitrag zu dem fundamentalen christologischen Probleme des Selbstbewußtseins Jesu" zunächst allein ausgehen soll, wird eine zweite folgen, welche „die christliche Demut im Urchristentum noch ebenso ausführlich, in den Epochen ihrer späteren Geschichte aber kürzer behandeln und dann die Probleme zu lösen versuchen wird, die sie der Ethik aufgibt" (Vorw.). Nach dem ersten Kapitel „Zur Wortgeschichte" (S. 14—43) beschäftigt sich die Arbeit nur mit der Demut bei Jesus. Kapitel II befaßt sich mit „Jesu Mahnungen zur Demut vor Gott und in der Selbstbeurteilung" (S. 44—102). In Kapitel III, „Jesu eigene Demut vor Gott und in der Selbstbeurteilung" betitelt, wird zuerst die Freiheit der Demut Jesu von Schuldgefühl nachgewiesen, sodann Jesu Selbstbewußtsein in Hinsicht auf seine Demut untersucht (S. 103—173). Kapitel IV behandelt „Jesu Vorbild in der Demut des Dienens und seine Mahnungen dazu" (S. 174—207), und im letzten Kapitel wird der Versuch gemacht, „Jesu Selbstcharakteristik: Ich bin von Herzen de-

mütig" auszulegen (S. 208—225). Den Schluß bildet eine zusammenfassende Betrachtung über die Demut bei Jesus (S. 226—256).

Die von umfassender Kenntnis der protestantischen Literatur zeugende Arbeit macht dem Fleiße des Verfassers alle Ehre. Das mühevolle Kapitel „Zur Wortgeschichte" verdient unseren vollen Dank. Allein die Demut Jesu voll und ganz zu erfassen und damit auch zur allein richtigen Darstellung zu bringen, ist Dr Thieme wegen seines theologischen Standpunktes nicht gelungen. Denn wenn ihm auch erst eine Kombination der drei bekannten kritischen Auffassungen über die Person Jesu „das historisch Richtige zu ergeben scheint" (S. 130), so leugnet er doch die wirkliche Gottheit Jesu Christi. Das ist der Grundfehler seiner Arbeit. Allerdings als Gott konnte Christus nicht demütig sein, aber als Mensch und als solcher hat er auch gesagt: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; als Mensch war er nicht allwissend, als Mensch leitete er seine Erkenntnis vom Vater ab und als Mensch hat er gebetet. Nur wer die wahre Gottheit Christi von vornherein nicht annehmen will, wird über die klaren Beweisstellen, welche die hl. Schrift für die göttliche und menschliche Natur Jesu enthält, hinwegsehen. Darin jedoch hat der Verf. vollkommen Recht, daß er die Demut im Sinne der dienenden Liebe mehr betont, wofür er sich auch auf Gal. 5, 13 hätte berufen können. Demut ist keineswegs identisch mit blindem Gehorsam oder „schmachbeflissener, mönchischer Selbstwegwerfung", vgl. z. B. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie S. 202 ff., wo S. 28 auch ausdrücklich gesagt wird, daß selbst das „goldene Büchlein" von der Nachfolge Christi ein Mißverständnis zuläßt. Christus selber hat Schmach gelitten und die Apostel freuten sich, daß sie gewürdigt wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Aber darin lag nicht das Streben, verachtet und schlecht behandelt zu werden, vielmehr haben der Heiland und seine Jünger wiederholt mit heiliger Entrüstung (μετ' ὀργῆς) gegen das Unrecht geeifert, speziell Jesus selbst die bedeutungsvollen Fragen gestellt: „Wer von euch kann mich einer Sünde (der Unwahrheit) beschuldigen?" und: „Wenn ich recht geredet habe, warum schlägst du mich?" Uebrigens bedeuten die beiden kritisierten Aussprüche des hl. Bernhard (Serm. in Cant. 37 n. 7. Migne P. l. 183, 974) und des seligen Thomas von Kempen (De imit. l. 1 c. 2 u. 7) im Grunde genommen nichts anderes als die Worte Luthers: „Rechte Demut weiß nimmer, daß sie demütig ist, denn wo sie es wüßte, so würde sie hochmütig von dem Ansehen derselben schönen Tugend" (S. 10 A. 1), ganz abgesehen davon, daß weder der eine noch der andere Autor an den genannten Stellen eine Begriffsbestimmung der Demut geben wollte und der letztere zumal die Forderung, „aliis servire amore

Jesu Christi," ganz besonders betonte. Diese erste Hälfte von Thiemes Arbeit ist auch einzeln käuflich. Druck und Ausstattung sind gut.

3. Prof. Clemen handelt in der Einleitung (S. 1—12) über den Zweck der Predigt, speziell über ihre Stellung im evangelischen Kultus, und sucht sodann die drei Fragen zu beantworten: Bedarf die Predigt eines biblischen Textes? Wie ist der Text zu benutzen? Nach welchen Gesichtspunkten ist der Text auszuwählen? Das Ergebnis dieser „Untersuchung zur Homiletik" läßt sich mit dem Verf. in die drei Sätze zusammenfassen: Ein biblischer Text ist für die Predigt nicht unbedingt notwendig, aber in den meisten Fällen möglich und empfehlenswert; er muß sodann wirklich der Predigt zugrunde gelegt werden: endlich sind nur solche Texte zu wählen, bei denen das angeht (Vorwort). Diese Grundsätze sind im allgemeinen richtig, aber auch nicht ganz neu. Wenn jedoch der Verf. den größten Teil des alten Testamentes, alle poetischen Stücke, die Wunder und Gleichnisse Jesu ausscheidet, so entspricht das nur seinem theologischen Standpunkt. Wir hätten auch eine geschichtliche Untersuchung über das Aufkommen des biblischen Textes gewünscht (vgl. Achelis-Sachsse, Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius, Berlin 1901, 36 ff.).

A. Koch.

Der Kampf um die Schule in Frankreich und Deutschland. Vortrag von Dr **Martin Spahn**, o. ö. Prof. a. d. Univ. Straßburg. Kempten, Kösel 1907. 8°. S. 33. ℳ 0.70.

Dieser Vortrag wurde der Hauptsache nach am 3. April 1907 zu Zabern in der Versammlung des Verbandes katholischer Lehrervereine in Elsaß-Lothringen gehalten. Die Aufmerksamkeit, welche demselben in der Oeffentlichkeit zuteil wurde, rechtfertigt eine Anzeige auch hier. Der erste Teil schildert das Verfehlte der Bestrebungen der französischen Katholiken im 19. Jahrhundert um die freie Schule, die sie im wesentlichen nur im Dienste der Kirche und Sakristei arbeiten ließen, anstatt in dem des mehr und mehr gesteigerten Kulturbetriebs der Nation, wie das die — staatliche Schule getan. Das erkannte die französische Gesellschaft, der französische Staat, die französische öffentliche Meinung und hat in den zwei letzten Jahrzehnten den freien Schulen ein fast völliges Ende bereitet, wo sie nur Christen, keine Franzosen heranbildeten, die an der Erholung und Ruhe des 1870 schwer heimgesuchten Landes mitarbeiteten. Das liest sich nun doch fast wie ein Kapitel aus P. Sabatier, A propos de la séparation des églises et de l'état, einem gegen die Katholiken sehr gehässigen Buch. Daß tatsächlich der instinktive Haß der freimaurerischen Regierungen den Todesstoß gegen das freie französische Schulwesen führte in Angst vor der allmählichen

Rekatholisierung des Landes, das in der Periode der freien Schulen einen großen materiellen und kirchlichen Aufschwung so gut aufwies, wie Belgien heute mit seinen freien Schulen, sollte doch nicht vollständig verschwiegen sein, so wenig als mit Recht die wirklichen Fehler der französischen Katholiken nicht verschwiegen sind. Diese wurden von den deutschen Katholiken — denen der zweite Teil des Vortrags gewidmet ist — nicht ebenso gemacht. Sie erkannten nach vorübergehenden französischen Anwandlungen um die freie Schule die ganze Bedeutung der Staatsschule und forderten nur, daß diese konfessionell sei, da keine Schule denkbar ist, die keinen Einfluß auf die Weltanschauung ihrer Schüler hätte (S. 24). In diesem Sinne sollen die preußischen Katholiken auch das Schulgesetz vom 28. Juli 1906 ausnützen, das die konfessionelle Staatsschule im wesentlichen gewährt, an der Verbesserung derselben auf jedmögliche Weise mitarbeiten, sonst verlieren sie ihren Einfluß hierin, namentlich aber sollen sie dem aufsteigenden Laientum, das ja nicht die Entthronung des Priestertums will, und der Deutschland am rauschendsten durchflutenden Gegenwartskultur sich hingeben, auch auf dem Gebiete der Volksschule, selbst in der Form der Laienaufsicht. An der guten Absicht des Redners ist nach dem Gesagten nicht zu zweifeln, aber da und dort klarere und weniger optimistische Worte, und zwar besonders gegen den Schluß hin, wären förderlicher.

Sägmüller.

Manuale iuris ecclesiastici in usum clericorum, praesertim illorum, qui ad ordines religiosos pertinent. Edidit P. **Fr. Dom. M. Prümmer** O. Pr. Tom. II. Ius regularium speciale. Friburgi, Herder, 1907. 8°. XXVIII 357 S. ℳ 4.40.

Der Verf. will in leicht verständlichem Stil die Rudimente des Ordensrechts den Studenten vor allem in Klöstern bieten. Die anderen Kompendien des Ordensrechtes entsprächen hierin nicht vollständig, so trefflich sie sonst seien, aus dem einen oder anderen Grund. Ein zweites Bändchen werde das übrige Kirchenrecht behandeln. In eben diesem Umstand aber, daß das Ende vor dem Anfang erschienen ist, scheinen mir vor allem gewisse Gebrechen der Arbeit begründet zu sein. Hätte Verf. zuerst das allgemeine Kirchenrecht behandelt, so hätte er sich ersparen können die Auseinandersetzungen über das Wesen der Privilegien, über die Arten der Immunitäten, über die Ordination der Regularen, S. 227 ff., 250 f., 273 ff., wofür anderes hätte näher ausgeführt werden können. Aber abgesehen hievon trägt das Werk auch sonstige durchgehende Mängel an sich. Es ist von allem Historischen abgesehen, die Belege sind zu häufig nicht der originären, sondern der

sekundären Literatur entnommen, das Literaturverzeichnis auf S. XXV f. ist weder vollständig noch exakt. Im einzelnen stellen wir noch aus, daß S. 70 ff. schlankweg behauptet wird: „Professio sollemnis confert remissionem omnium peccatorum eorumque poenae debitae, sicut baptismus.“ Das ist doch pure Gelehrtenmeinung. Vgl. dazu Denifle, Luther und Luthertum. Erste Auflage. 1904. Bd. I, S. 150 ff., 227 ff., 245 ff. über die „Mönchstaufe“. S. 161 steht richtig 1593, S. 54 aber unrichtig 1693. Die quaestio 250: Quaenam de iure requirantur ad fundationem novi conventus“ gehört unmöglich hieher an den Schluß des Buches, sondern irgendwohin am Anfang. Doch sind wir trotz all dieser Ausstellungen gern bereit, anzuerkennen die Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung und die Schärfe in präziser Erörterung strittiger Fragen, so S. 5 f. über den status perfectionis, S. 9 ff. über das Wesen der Gelübdesollemnität. S. 114 werden auch mit Recht Pönalgesetze in den Ordensregeln, aber ohne weitere Begründung angenommen. Sägmüller.

Die konfessionell beschränkte weltliche Stiftung und ihre Verwaltung im Großherzogtum Baden. Von Dr. Hans **Heimberger**, Rechtspraktikant in Adelsheim (Baden). (Kirchenrechtl. Abhandl. hg. von U. Stutz. H. 41). Stuttgart, Enke 1907. 8°. XVI 149 S. ℳ 6.—.

Wie anderwärts so hat auch in Baden der Staat durch Gesetz und zwar vom 5. Mai 1870 die Verwaltung aller nicht speziell kirchlichen Zwecken dienenden Stiftungen selbst in die Hand genommen. Zu diesen gehört auch eine Gruppe, die zwar rein weltliche Zwecke verfolgt, jedoch nur für Angehörige eines gewissen Bekenntnisses bestimmt ist, die der sogen. konfessionell beschränkten weltlichen Stiftungen. Im Jahre 1869 betrug das Gesamtkapital von 50 Ortsstiftungen für Christen etwa 1 300 000 fl., von 162 Ortsstiftungen für Katholiken etwa 1 600 000 fl. und von 27 Ortsstiftungen für Evangelische etwa 56 000 fl. Daß sich die katholische Kirche in Baden um ihr „Eigentum“ wehrte, ist selbstverständlich. Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, zu untersuchen, welche Stellung dieses Gesetz der konfessionell beschränkten Stiftung unter den nicht beschränkten und den kirchlichen Stiftungen zuweist, wie der Begriff der konfessionellen Beschränkung in Hinsicht auf die Stiftung sich entwickelt hat, und welche rechtliche Bedeutung ihm heute im Verhältnis der einzelnen Bekenntnisse zu einander und in verwaltungsrechtlicher Hinsicht zukommt (S. 3). Es ist nun kein Zweifel, daß diese Arbeit ein schönes juristisches Wissen verrät. Aber die Prinzipien, auf denen sie beruht, können wir unmöglich als die richtigen anerkennen. Darnach kommt es nur dem Staate, nicht auch der Kirche zu, Stiftungen in das

Leben zu rufen. „Die Herrschaftsmacht über die Stiftungen, die etwa den Kirchen kraft eines Verwaltungsrechts am Stiftungsvermögen zukam, kann ebensowenig als äußeres Zeichen des Eigentums der Kirche an dem Stiftungsvermögen erscheinen, wie die Verwaltungspflicht eines Vormünders, Liquidators, Konkursverwalters, Vorstandes einer Aktiengesellschaft u. s. w." (S. 30). „Eigentümer des Stiftungsvermögens ist nicht die Kirche, sondern nach herrschender Lehre die juristische Persönlichkeit der Stiftung selbst. Die Stiftung stellt sich dar als ein selbständiges „rechtsfähiges Individuum", das selbst Eigentümer seines Vermögens ist" (S. 31). Da ist also keine Rede wenigstens von irgend einem Oberaufsichtsrecht der Kirche, welches mindestens festgehalten werden muß, wenn man auch, was u. E. das Richtige ist, zunächst jede Stiftung als Selbsteigentümer ansehen muß. Alles Folgende ist dem Nachweis gewidmet, daß der Staat so gut wie unbeschränkter Herr in der Verwaltung der in Frage stehenden Stiftungen ist, daß berechtigt ist Ziffer XX des 3. Organisationsedikts vom 11. Februar 1803. Darnach konnten bei milden Stiftungen aus der Zeit vor der Reformation die Stifter auf eine zu ihrer Zeit unbekannte Religionsverschiedenheit keine Rücksicht nehmen und ist also nicht diese, sondern nur die Hilfsbedürftigkeit Maßstab der Genußfähigkeit und darf niemand der Religion wegen ausgeschlossen werden. „Bei solchen Stiftungen aber nach der Reformation ist zwar dem Stifterwillen genau nachzugehen, wenn der Stifter befohlen hat, einen Religionsteil allein zu begünstigen. Aber wo er dies nicht ausgedrückt hat, darf es keineswegs für ein Erfordernis gelten (S. 52)." So wollen doch nur beschönigt werden die offensichtlichen Widerrechtlichkeiten, die wie anderwärts so auch und besonders in Baden auf diesem Gebiete seit einem Jahrhundert zu gunsten des Protestantismus begangen werden, namentlich auch bei Studienstiftungen an der Universität Freiburg (S. 61 ff.).

Sägmüller.

Der sogenannte Schulpatronat in Württemberg. Nebst der Entwicklung in anderen deutschen Staaten, dargestellt von Dr iur. **Karl Hepp,** Regierungsrat beim K. Kath. Kirchenrat und Mitglied der K. Kommission für die Erziehungshäuser in Stuttgart. Rottenburg, Bader 1907. 8°. S. 77. M 1.50.

Diese interessante, auf reichem Material mit vielem Fleiß und großer Gewandtheit aufgebaute Schrift will den Beweis erbringen, daß es auf die Schulstellen innerhalb Württembergs kein kirchliches Patronatsrecht gab, noch gibt wie auf die kirchlichen Benefizien. „Nirgends, wohin wir auch schauen, in geistlichen so wenig wie in weltlichen Herr-

schaftsgebieten, ein kirchliches Präsentationsrecht, nirgends eine bischöfliche Kognition bei Besetzung der Schul-, Mesner- und sonstigen niederen Kirchendienste (S. 25)". Daß tatsächlich seit der Säkularisation, seit dem Beginn also des 19. Jahrhunderts ein Schulpatronat so wenig mehr als ein kirchliches, aus den alten Stiften und Klöstern herkommendes bestand, dafür sorgte der auf Willkür und Gewalt aufgebaute sogenannte „landesherrliche Patronat". Doch hat das wachsende und im Verlaufe der Zeit immer siegreiche Rechtsgefühl im Verlaufe des 19. Jahrhunderts der Kirche wieder viele kirchliche Patronate zurückgebracht. Nicht so die etwaigen ihr zustehenden Schulpatronate. Aber nach dem Verf. gab es ja keine solchen. Ich glaube jedoch, daß der Beweis hiefür auf zu wenig umfänglichem Material aufgebaut und daher ungenügend ist. Gegen die These spricht vielleicht weniger, daß in den aufgeführten Gesetzen und Normen betreffend die Besetzung der Schulstellen seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer wieder die Rede ist von einem vorausliegenden Schulpatronat, als daß die geschichtliche Verquickung von Schul- und Mesnerdienst nach seinem ganzen etwaigen früheren kirchlichen Inhalt sowie die Leistungen der Kirche an beide zu gering angeschlagen, daß der historische Blickpunkt also zu wenig umfassend genommen ist. Ich möchte Verf. aufmerksam machen auf die Ausführungen in Hinschius, Kirchenrecht, Bd I (1869), S. 1 ff.; Bd. III (1883), S. 321 ff.; Bd. IV (1888), S. 577, 618, namentlich aber in specie auf B. Kaißer, Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg, Bd. I (1895), S. 53, 277 ff.; Bd. II (1897), S. 1 ff. Genauere Forschungen über diesen bisher wenig beachteten Gegenstand — darum muß man dem Verf. für diese Arbeit sehr dankbar sein — werden sicher noch mehr und noch Bestimmteres für einen da und dort historisch wirklichen Schulpatronat erbringen, so daß der allgemeine Satz fallen muß, daß der Schulpatronat nur dem Mangel genauerer Kenntnisse vom Wesen und Inhalt des Kirchenpatronats zu Beginn des 19. Jahrhunderts seine Entstehung verdanke (S. 51). Der Verf. läßt mich auf S. 55 mehr behaupten, als ich behaupte. Das „von jeher" steht nicht in meinem Lehrbuch des Kirchenrechts, weder S. 209 noch S. 299. Abgesehen jedoch von diesem historischen Dissens möchten wir die äußerst instruktive Schrift allen Freunden unseres vaterländischen Schulwesens bestens empfehlen.

Sägmüller.

Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgotischen Mönchtums und seines Rechtes. Von P. **Ildefons Herwegen,** Benediktiner der Abtei Maria-Laach.

(Kirchenrechtl. Abhandl., hsg. v. U. **Stutz**, H. 40). Stuttgart, Enke 1906. 8°. X 84 S. ℳ 3.40.

Gegenwärtig ist die Forschung nach alten Mönchsregeln und Mönchsgewohnheiten sehr rege. Erinnert sei an die Arbeiten von Albers und Plenkers. Hier liegt ein weiterer, zwar kleiner, aber trotzdem schätzenswerter, von Stutz angeregter und bevorworteter Beitrag hiezu vor. Zunächst werden einige dem Sueven- und Westgotenreich entstammende, dem 7.—10. Jahrhundert angehörige Formularien von Pacten zwischen dem Abte und den Mönchen im Wortlaut geboten. Sodann wird das rechtliche Gepräge der verschiedenen Formeln untersucht und erwiesen, daß die ältesten derselben, die des hl. Fruktuosus von Braga, viele Aehnlichkeit haben mit dem westgotischen Untertaneneid, ähnlich wie — freilich nur recht entfernt — die benediktinische Profeß dem römischen Fahneneid nachgebildet sei. Doch verliert sich diese juristische Qualität in den späteren Typen, wie diese auch sich als Abtswahlinstrumente erweisen zum Unterschied von den früheren als gleichzeitigen Klostergründungsformeln. Hernach wird der juristische Zusammenhang zwischen den Pacten und dem liturgischen Profeßritus untersucht. Endlich werden sie in das ganze damalige Mönchswesen eingestellt. Bei der aus Ort und Zeit leicht erklärlichen Lückenhaftigkeit des Stoffes ist die Wissenschaft und Findigkeit des Verf. sehr anzuerkennen. Er hat es nämlich trotzdem verstanden, in die vielfach noch recht dunkeln und ungleichartigen Anfänge des abendländischen Mönchtums einiges Licht zu verbreiten.

Sägmüller.

Ob wir ihn finden? Gedankenwanderungen durch Großwelt und Kleinwelt, Innenwelt und Außenwelt von **A. Meyenberg**. 3. Aufl. Luzern Räber, 1907. 216 S.

Der Verfasser legt uns hier eine in bilderreicher Sprache und hochpoetischen Ausführungen geschriebene Verteidigung des Daseins Gottes vor. Nicht als ob die Rhetorik und die Poesie allein das Wort führten: unter dem blumenreichen, farbensatten Geranke verbergen sich die ewig gültigen Gedanken, die des Menschen Geist von Stufe zu Stufe weiterführen in der Erkenntnis des Ewigen und Absoluten: die alten Schlüsse von den Ursachen auf die Ursache, von der Bedingtheit auf die Selbständigkeit des allumfassenden Urprinzips, von der Bewegung auf den Beweger, von der Vollkommenheit auf den an und aus sich Vollkommenen, von der Gesetzmäßigkeit aller Art auf den Gesetzgeber, kurz auf den Einen persönlichen Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind.

Die Eigenart des Schriftchens liegt in der Form, wie M. uns diese alten Wahrheiten näher bringt, und diese wieder ist gegeben in der Be-

weglichkeit und Schönheit der Sprache und in der außerordentlichen Ausdrucksfähigkeit, die dem Verfasser, einem gottbegnadeten Redner, zu Gebote steht. Es ist mit dem wärmsten Herzen geschrieben. Freilich, wenn der Verf. der Ansicht wäre, das Buch werde auch auf ganz Ungläubige wirken, so möchte das vielleicht Zweifel begegnen. Solchen gegenüber müßten nicht nur die vorgelegten Gedankengänge schärfer gefaßt sein, sondern es müßten auch weitere Gesichtspunkte herangezogen werden, die hier nicht weiter berührt, bezw. nicht weiter ausgeführt sind. — Aber von ganz hervorragender Bedeutung wird das Büchlein sein für schwankende, in Zweifel geratene Seelen und für solche, die sich selbst im Glauben an Gott wieder befestigen und aus dem Nebelmeer der Zweifel zur Sonne der Wahrheit emporsteigen wollen. Aber Gymnasiasten, Universitätsstudenten, Beamte, gebildete Laien überhaupt werden die reichste Befriedigung aus dem Büchlein schöpfen. Für weitere Auflagen möchte der Wunsch berücksichtigt werden, daß einige Wiederholungen (z. B. S. 39 und 45; S. 76 und 127) vermieden würden und daß die Korrektur der Druckbogen mit verschiedenen Fehlern aufräumen möchte. So ist z. B. S. 30 die arme Metaphysik zur „Metallphysik" geworden. L u d w i g B a u r.

III.

Analekten.

Bei der Erörterung von Mt. 15, 21 ff. nach der Lesart des Syr = Sin (Th. Q. 1907, 536 ff.) wies ich kurz darauf hin, daß die Ansicht von Merx über das Verhältnis der Lesarten in Mt. 1, 16 (ᾧ ἐμνηστεύθη Μαριὰμ ἡ παρθένος und τὸν ἄνδρα Μαρίας) nicht haltbar sei (S. 583 A 3). Merx hat nun für das Alter der Lesart ᾧ ἐμνηστεύθη eine Aeußerung von J u st i n zu verwerten gesucht. Dial. c. Tryph. 78 heißt es nämlich: Καὶ Ἰωσὴφ δὲ ὁ τὴν Μαριὰν μεμνηστευμένος βουλευθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριὰμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρὸς, τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, δι᾽ ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κτλ. Daraus folgert Merx (Die vier kanon. Ev. II, 1 [Berlin 1902] 16): Justin zitiere die Geburtsgeschichte bei Mt., „aber nicht mit dem Texte τὸν ἄνδρα Μαρίας sondern ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος und legt dadurch indirekt Zeugnis für das Alter dieser Textform ab." Ich glaube, dieses indirekte Zeugnis muß man streichen.

Denn, wie man sofort sieht, spielt Justin nicht auf den Stammbaum, sondern auf Mt 1, 18 ff. an. Und diesen Bericht über Josephs Bedenken gibt er in paraphrasierender, vom biblischen Texte weit abweichender Form. Daß er dabei ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος sagt, ist gar nicht auffallend, wenn man bedenkt, daß es Mt. 1, 18 ebenfalls heißt: μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ κτλ. Uebrigens ist es auch nicht auffallend, daß Justin einerseits (c. 48) sagt, einige hätten die Ansicht, der Messias Jesus stammte als Mensch von Menschen, und daß er andererseits sich „in einem Atem für die übernatürliche Erzeugung ausspricht" (a. a. O. 19). Er lehnt eben diese Ansicht ab, bezeugt aber nicht, daß sie zu seiner Zeit „vielfach" angenommen wurde, sondern sagt ausdrücklich τινές.

Bonn. M. Meinertz.

Auf Grund der Untersuchungen von de Feis (vgl. Th. Qu. 1906) 159 f.) und besonders von Ulysse Chevalier (vgl. a. a. O. 1907, 124 ff.), orientiert Vinc. Wilburger, Pfarrer in Ebnit (Vorarlberg), kurz und treffend über **„Die Loretolegende im Lichte der Kritik"** (Bregenz, J. N. Teutsch, 1905. 47 S. gr. 8⁰. M. —.85). Auch der angebliche archäologische Gegenbeweis, der neuerdings da und dort ins Feld geführt wurde, ist am Schlusse ins rechte Licht gesetzt. Man kann sich dem Wunsche des Verf. nur anschließen, „daß die Legende wenigstens aus der fürs Volk berechneten religiösen Literatur verschwinden möchte" (S. 47).

Rep. Jos. Zeller.

Die Einführung der Beschlüsse des Tridentinums fand nicht bloß bei den Fürsten Widerstand, sondern auch bei dem Säkular- und Regularklerus, weil derselbe für seine Privilegien und alten Gewohnheiten fürchtete. So war das auch der Fall in der Diözese Lüttich, wie man bisher schon aus Hertzheim VIII, 498 ff. und aus Ehses-Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland 1585—1590. Erste Abteilung. Die Kölner Nuntiatur. Erste Hälfte. Bonomi in Köln ... 1895 wußte. Dagegen waren unbekannt die Synodalstatuten von 1585 selbst, durch welche die Dekrete des Tridentinums in der genannten Diözese ins Leben übergeführt wurden. Sie veröffentlicht jetzt der Professor A. van Hove nach einem in Rom in der Casanatensis liegenden Manuskript unter dem Titel: **Les statuts synodaux Liégeois de 1585.** Doch ist das nicht der Text, der auf der Synode zur Verabschiedung kam, sondern der hernach von dem Nuntius Bonomi redigierte und in der Diözese zu unbe-

kannter Zeit, vielleicht nie publizierte Wortlaut. Vor allem fehlt darin der Passus über die Sakramente, so über das Tametsidekret.

Sägmüller.

Zu den Th. Qu. LXXXVII (1905) 401 ff. erwähnten Arbeiten über **Neukodifikation des kanonischen Rechts** kommt neuestens eine solche von Friedberg in: Ein neues Gesetzbuch für die katholische Kirche in 2 Teilen (S. 407 32, Nr. 1). Leipzig, Universitätsdruckerei, 1907. Mit der ihm eigenen Kenntnis der verschiedensten hier in Betracht kommenden Verhältnisse, aber auch mit seinem der katholischen Kirche wenig geneigten Sinn wird die Frage eingehend nach der formellen und materiellen Seite hin behandelt. Nach Abdruck der einschlägigen römischen Schreiben und zum Teil suffisanten Angaben wissenschaftlicher und persönlicher Art über die Mitarbeiter, die aber dahin zu ergänzen sind, daß außer den römischen noch viele andere, namentlich nicht bekannte aus der ganzen und auch deutschen Kirche beigezogen sind — so daß auch die gepriesene deutsche Gelehrsamkeit zum Worte kommen kann, — beginnt F. da, wo unsere oben angezogene Arbeit aufhört: Wie soll es bei der Kodifikation mit dem ius ecclesiasticum externum, mit der Präzisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat bezw. Staaten gehalten werden? Verf. meint, daß da wohl der alte Standpunkt werde beibehalten werden. Dann kommt er auf die Form zu sprechen, die die der modernen Gesetzbücher sein soll, und glaubt, daß das richtig sei. Bei der Verschiedenheit der Verhältnisse in den einzelnen Staaten des ganzen Erdkreises erscheint ihm die Aufgabe als äußerst schwierig. Das Bedürfnis zur Kodifikation wird anerkannt. Nachdem noch der eine oder andere Punkt beregt worden, kommt F. zum Resultat, daß das neue Gesetzbuch sich zum großen Teil gegenüber den staatlichen Gesetzen werde keine Geltung verschaffen können. Dadurch werde die Auktorität des Gesetzgebers leiden. Auch werde das neue Gesetzbuch für diesen eine Schranke sein. „Und darum möchten wir zunächst doch noch Zweifel hegen, ob die so stürmisch unternommene gesetzgeberische Arbeit zu Ende geführt werden wird (II, 32)." Bei der Energie Pius X glauben wir, darf man früher gehegte Zweifel hierin wie in andern Punkten allmählich beiseite stellen, wenn auch der Fragen noch genug bleiben. Sägmüller.

Es fehlt nicht an neueren guten Arbeiten über den **Kreuzweg.** Erinnert sei an P. W. von Keppler, Die 14 Stationen des hl. Kreuzwegs. 4. Aufl. 1904, und N. Paulus, Zur Geschichte der Kreuzwegandacht, Katholik 1895, I, 326 ff. Viel bemerkte Artikel hierüber ließ der Jesuite H. Thurston im Month von Juli—September 1900

erscheinen. 1906 ist die Arbeit verbessert und vermehrt als Buch herausgekommen: The stations of the Cross. An account of their history and devontional purpose. Die Schrift wurde von der Kritik als außerordentlich aufklärend über die Entstehung des Kreuzwegs in Jerusalem und die Kreuzweganbacht im christlichen Abendland bezeichnet. Vgl. Revue d'histoire ecclésiastique 1906, 710. Tatsächlich liegen die Dinge so, daß die christliche Frömmigkeit den Kreuzweg wenn nicht ganz ohne historische und lokale Anhaltspunkte, so doch zu gutem Teil aus sich selbst geschaffen hat. Die Trefflichkeit der englischen Arbeit veranlaßte den verdienten Kanonisten A. Boudinhon, sie ins Französische zu übersetzen: Étude historique sur le chemin de la croix. Paris, Letouzey et Ané 1907. S. 196 wird die Frage aufgeworfen, wie weit der jetzige Kreuzweg in Jerusalem mit dem des Heilandes übereinstimme. Geantwortet wird: Gesichert sei der terminus ad quem: die Grabkirche. Streitig sei der terminus a quo. Gerade in dieser Zeitschrift 1905, 179 ff. sei von Bebber die Auffassung vertreten worden, daß das Prätorium des Pilatus auf Sion gelegen gewesen. Das ergebe eine vom gegenwärtigen Kreuzweg in Jerusalem durchaus abweichende Richtung desselben. Thurston stellt sich auf die Seite von Zanecchia, Barnabé d'Alsace und Mommert, nach welchen das in Frage stehende Prätorium sich befand „dans le haut de la vallée du Tyropoeon, au lieu actuellement occupé par le convent Arménien". Das stimme mit der via dolorosa. Hier weiter auf die Frage einzugehen, ist nicht unsere Sache. Doch möchten wir bemerken, daß in der Historischen Zeitschrift (1905, 148) das Resultat Bebbers als ein definitiv richtiges bezeichnet wurde. Das schöne Buch sollte auch ins Deutsche übersetzt werden. Sägmüller.

Die **Cusanusforschung** wird neuerdings mit besonderer Lebhaftigkeit betrieben. Einen für weitere Kreise bestimmten Aufsatz über „Cardinal Nicolaus Cusanus" veröffentlicht Prof. Chr. Schmitt zu Koblenz in der „Festschrift des Realgymnasiums zur Einweihungsfeier des Neubaus 1907" (Sep.-Abdruck 27 S.) Derselbe enthält eine knappe, aber im wesentlichen erschöpfende Skizze des Lebens des Nikolaus von Cues und eine gute Würdigung seiner wissenschaftlichen Leistungen. Mit Recht wird er gegen den Vorwurf des Pantheismus und Modalismus in Schutz genommen; er ist eben in erster Linie als Mystiker zu betrachten und teilt mit dem von ihm verehrten Meister Eckhart die Vorliebe für paradoxe Aufstellungen und eine mißverständliche Terminologie. Die Literatur ist bis zur Gegenwart fleißig beigezogen; doch

wäre zu S. 6 noch die Monographie von E. König über Kardinal G. Orsini (Freiburg 1906, S. 53, 87 ff. 112) zu benützen gewesen und ebenso ein im Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1904, 24 ff. veröffentlichter Vortrag von J. Weiß (vgl. dazu auch König im Hist. Jahrbuch 1907, 694). Die Genauigkeit im Detail läßt mitunter zu wünschen übrig. Zu S. 9 und 13: nach Eubel, Hierarchia catholica medii aevi II (1901), 11, 37 ist Nikolaus Cusanus am 20. (nicht 28.) Dez. 1448 zum Kardinal promoviert worden und am 12. (nicht 14.) oder wie gewöhnlich angegeben wird, am 11. Aug. 1464 gestorben. — Von größerem wissenschaftlichen Wert ist die Arbeit von Prof. J. Marx in Trier über „Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer", Sep.-Abdruck aus der Festschrift zum Trierer Bischofsjubiläum 1907 S. 129—234. Sie behandelt in sechs Kapiteln Familie, Lebensverhältnisse und Tätigkeit des Nik. von Cues, die Gründung des Hospitals von Cues, das noch jetzt seine kostbare Bibliothek (c. 270 Hss. aus dem 9.—15. Jh.) besitzt, die Stiftungsurkunde desselben, seine ursprüngliche Einrichtung und Leitung und die Studienstiftung des Kardinals zu Deventer (Bursa Cusana). Der Anhang bringt Quellenbelege, verschiedene prächtige Tafeln geben Grundrisse und Ansichten des Hospitals, Porträts von Nikolaus und seinen Familienangehörigen. Die Arbeit ist eine solide ergebnisreiche Quellenstudie, zu der das Archiv und die Bibliothek von Cues manchen Beitrag geliefert haben. Marx hat jüngst auch eine ausführliche „Geschichte des Armenspitals zum hl. Nikolaus zu Cues", Trier 1907 nachfolgen lassen und schon vorher (1905) eine wissenschaftliche Beschreibung der Cueser Hss. gegeben, welche die unzulänglichen Aufzeichnungen von F. X. Kraus im Serapeum 1864/65 weit überholt.

K. Bihlmeyer.

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.

Von Dr. A. Thiel, Bischof von Ermland.

10. vermehrte und verbesserte Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). **Emil Bender's** Verlag.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
90. Jahrgang. I. Quartal-Heft.



Illustrierte Prospekte auch über den neuen Spielapparat „**Harmonista**“, mit dem **Jedermann ohne Notenkenntnisse sofort 4stimmig Harmonium spielen kann.**

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.

Von Dr. A. Thiel, Bischof von Ermland.

10. vermehrte und verbesserte Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). Emil Bender's Verlag.

Katholisch theologische Literatur.

Wir gestatten uns, die hochwürdigen Herren Geistlichen, Schriftsteller und Gelehrten auf unser großes

Katholisch theologisches Bücherlager

ergebenst aufmerksam zu machen.

Katalog 106, 5 Teile:

„Bibliotheca Catholica-Theologica". 6318 Werke wird auf Verlangen gratis und franco verschickt.

Ankauf sowohl ganzer Bibliotheken als auch einzelner wertvoller Werke zu hohen Preisen.

München, Hildegardstr. 16. — Ludwig Rosenthal's Antiquariat.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag:

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von **Dr. Joseph Schmid,** Pfarrer.

8°. 13 Bogen stark.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich in der Jos. Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München erschien, ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von M. 4.20, der viele Interessenten von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgesetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalschrift angesammelt sind, würden ohne dieses Register brach daliegen und wären wenigstens den Tübingen ferner stehenden Kreisen fast unzugänglich.

Das Werk ist nicht nur für diejenigen, die seit langen Jahren die Theol. Quartalschrift beziehen, von großem Wert, sondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wissenschaftlich und praktisch arbeitenden Theologen als vorzügliches Nachschlagebuch.

Bestellkarte liegt bei.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr

Tübingen, Herrenbergerstr. 1—3.

Prof. D. O. Zöckler:

Geschichte d. Apologie d. Christentums

1[illegible] M., geb. 1[illegible],50 M.

[illegible] Buch ist eine Fundgrube für die geschichtliche apologetische Ar[illegible] Jahrhunderte von 100 bis 1905. In unserer Zeit, in der die [illegible] ausgebaut werden muß, ist dies bedeutsame Werk [illegible] unentbehrliches Handbuch.

Gottes Zeugen im Reich der Natur.

[illegible] und Bekenntnisse großer Naturforscher aus alter und [illegible] Zeit. 2. verb. und bis zur Gegenwart ergänzte Auflage. [illegible] M., geb. 7 M.

[illegible] ist eine wahre Fundgrube für ein apo[illegible] Tatsachenmaterial, deren Wert durch eine überaus [illegible] verständliche Darstellung erhöht wird.

Kreuz-Zeitung.

Das neugefundene hebr. Stück d. Sirach.

[illegible] Glossator des griech. Sirach und seine Stellung in der Ge[illegible] jüdischen Theologie von Prof. D. A. Schlatter. (Bei[illegible] zur Förderung christl. Theologie I. 5/6) 3,60 M.

Die philosophische Arbeit seit Cartesius

[illegible] ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen von Prof. [illegible] A. Schlatter. (Beiträge X 4/5) 4,50 M.

Der Kampf um die sittliche Welt.

[illegible] Prof. D. W. Schmidt. 5 M., geb. 6 M.

[illegible] zehn Essays, die ganz vortrefflich über die ethi[illegible] in ihrer neuesten Zuspitzung orientieren. Die knappe, [illegible]volle Schreibweise, wird jeden Leser fesseln.

Liter. Zentralblatt.

Die Prophetie Israels

[illegible]geschichtlicher Würdigung von P. Lic. theol. G. Stosch. [illegible] M. (Neu!)

[illegible] kommt es darauf an, das Alte Testament tiefer, als [illegible] bisher zumeist geschehen ist, im Licht religions[illegible] zu betrachten. Die Darstellung in edlem [illegible] durch ihre lebensvolle Klarheit, mit der sie den

[illegible]rlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Theologische Quartalschrift

Zu herabgesetzten Preisen,

wie folgt, gebe ich bis auf weiteres ab, jedoch
nur direkt:

80.	Jahrg.	1898	komplett anstatt M: 9.-	nur M [illegible]
82.	„	1900	„ „ „	nur M [illegible]
83.	„	1901	„ „ „	nur M [illegible]
84.	„	1902	„ „ „	nur M [illegible]
85.	„	1903	„ „ „	nur M [illegible]
86.	„	1904	„ „ „	nur M [illegible]
87.	„	1905	„ „ „	nur M [illegible]

Bei Abnahme von mehreren Jahrgängen
zusammen erhebliche Preisermässigung.

Bestellkarte liegt bei.

Buchdruckerei v. H. Laupp jr.
Tübingen.

[illegible] jährlich in 4 Heften zu je 10–11 Bogen.

MAY [illegible] 190[illegible]

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

[illegible] D. Anton Koch, D. Sägmüller, D. Rießler,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

[illegible] Buchhandlung von B. G. [illegible] in Leipzig bei

Tübingen 1908.

Buchdruckerei von H. Laupp jr.

[illegible] (4 Hefte = 40–42 Bogen) M. 9.—

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

(Fortsetzung [illegible])



Bei Bedarf von

Harmoniums

für kirchliche Zwecke, Schulzwecke oder fürs Haus bitte gefälligst meinen neuesten, mit 31 Abbildungen reich illustrierten

Harmonium-Katalog

zu verlangen.

Harmoniums amerikanischen Saugsystems mit wundervollem Orgelton schon **von 78 Mark an** (Harmoniumschule zum Selbstunterricht und 96 leichte Vortragsstücke zu jedem Instrumente **gratis**.

Teilzahlungen schon von 10 Mark monatlich an.

Bei Barzahlung Vorzugspreise.

Nach Oesterreich-Ungarn besondere Vergünstigungen.

Export nach allen Weltteilen.

Aloys Maier, Fulda

Hoflieferant

(gegründet 1846).

Illustrierte Prospekte auch über den **neuen** Spielapparat **„Harmonista“**, mit dem **Jedermann ohne Notenkenntnisse sofort 4stimmig Harmonium spielen kann.**

Buchdruckerei v. H. LAUPP jr. Tübingen.

Spezialität:

Herstellung von wissenschaftlichen Werken und Dissertationen.

Handsatz. — Maschinensatz.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in **Paderborn** erscheint soeben und ist in allen Buchhandlungen vorrätig:

Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen ihrer historischen Entwicklung. Von Dr. **Franz von Tessen-Wesierski**, Prof. an der Universität Breslau. 150 S. gr. 8. br. M 2,80.

Dr. E. Commer, Professor an der Universität Wien, **Logik.** Als Lehrbuch dargestellt. 358 S. gr. 8. br. M 5.—

De Christo Eucharistico. 47 S. 16. geb. 80 ₰

Soeben wurde in dritter, verbesserter u. vermehrter Auflage vollständig:

Pohle, Dr. Joseph, Universitäts-Professor in Breslau, **Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern.** Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 3 Bände. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 1951 Seiten. gr. 8. br. M. 21,60, geb. M. 25,20.

Das Werk bildet einen Bestandteil der Wissenschaftlichen Handbibliothek und ist als eine der vorzüglichsten dogmatischen Erscheinungen anerkannt.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Lehrbuch der Dogmatik.

Von

Dr. Thomas Specht

Professor der Theologie am k. Lyzeum Dillingen u. b. Geistl. Rat.

Mit kirchl. Druckgenehmigung. I. Band. gr. 8°. (VIII, 472 S.) Preis broschiert M. 8.—, in hochelegant. Halblederband M. 10.—.

Literarische Beilage der Augsburger Postzeitung 1907, Nr. 47:

Wir haben hier ein Lehrbuch der Dogmatik, das seinen Namen verdient, ja auf einer sogar vorbildlichen Höhe steht. Wir fürchten nicht, widerlegt zu werden, wenn wir behaupten: es gehört in seiner Art überhaupt zum Besten, was wir besitzen. Gerade diese außerordentliche Klarheit und Genauigkeit und infolge davon die leichte Faßlichkeit ermöglicht es nicht bloß dem Fachtheologen, den dogmatischen Stoff ohne besondere Schwierigkeit zu durchdringen und zu beherrschen; auch der gebildete Laie mag sich mit geringer Mühe zurechtfinden, sofern ihm die Elemente der Philosophie nicht unbekannt sind.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgeg. von Prof. Dr. A. Ehrhardt und Prof. Dr. J. P. Kirsch.

VII. Bd. 3. Heft. ***Leontius von Byzanz.*** *Studien zu seinen Schriften, Quellen u. Anschauungen v. Dr. J. P. Junglas. XII u. 166 S. gr. 8. br. M. 5,40. Subskr.-Pr. M. 4,40.*

„ 4/5. Heft. ***Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.*** *Von Dr. P. Minges, O. F. M.* (Im Druck.)

Kathol. theol. Novität!

Soeben erschien:

Predigten für die Feste des Herrn von **Dr. Philipp Hammer,** Dechant. Erste Abteilung enthaltend Predigten für Weihnachten, Neujahr, Epiphanie und Namen-Jesu-Fest. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 355 Seiten gr. 8°. Preis broschiert 3,20 M.; gebd. in Halbfranz 4,50 Mk.

Unter den bisher erschienenen Hammerschen Predigten dürften vorliegende, über die Feste des Herrn, den Vorzug verdienen. Vor allem bekunden sie die Geschicklichkeit des Verfassers, einem Thema die mannigfaltigsten Seiten abzugewinnen, es von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu betrachten. Wie alle Hammerschen Predigten, so besitzen auch die vorliegenden eine praktische Tendenz. Hammer verliert nie seinen Zuhörer aus dem Auge; stets wendet er sich an ihn, um ihn zu belehren, zu rühren, zu erschüttern. Sein besonderes Augenmerk richtet er auf das Hauptübel unserer Zeit, den Unglauben, den er unerbittlich aus seinen Schlupfwinkeln jagt und dem er die wuchtigsten Schläge versetzt.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Paderborn. **Bonifacius-Druckerei.**
Druckerei des Heil. Apostol. Stuhles.

Im Kommissionsverlag der Buchhandlung **Gustav Fock** Leipzig ist erschienen:

Das

Opus imperfectum in Matthaeum

von

Dr. Theodor Paas

Religions- u. Oberlehrer am Gymnasium zu Crefeld

XVII u. 295 S. M. 5.—

(Druck von H. Laupp jr. Tübingen)

zu beziehen durch die Buchhandlung **Gustav Fock,** G. m. b. H. Leipzig.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag:

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von

Dr. Joseph Schmid, Pfarrer.

8°. 13 Bogen stark.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich in der Jos. Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München erschien, ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von M. 4.20, der viele Interessenten von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgesetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalschrift angesammelt sind, würden ohne dieses Register brach daliegen und wären wenigstens den Tübingen ferner stehenden Kreisen fast unzugänglich.

Das Werk ist nicht nur für diejenigen, die seit langen Jahren die Theol. Quartalschrift beziehen, von großem Wert, sondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wissenschaftlich und praktisch arbeitenden Theologen als vorzügliches Nachschlagebuch.

Bestellkarte liegt bei.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr

Tübingen, Herrenbergerstr. 1—3.

I.

Abhandlungen.

1.

Wo lag das Paradies? [1]).

Von Prof. Dr. Paul Rießler.

Die Frage nach der Lage des Paradieses hat von jeher das lebhafteste Interesse erweckt. Ueberaus zahlreich sind die Versuche, die angestellt wurden, um die Rätsel, die das 2. Kap. der Genesis V. 10—14 enthält, zu lösen. Kaum ein Land der Erde gibt es, in dem man nicht das glückliche Eden wieder zu finden gehofft hat. Allein keine der vielen Hypothesen ist dem Text der Genesisstelle in alleweg gerecht geworden. Daher ist es wohl begreiflich, wenn angesichts all dieser mißlungenen Deutungsversuche der bekannte Forscher auf dem Gebiet des A.T., Hermann Gunkel, in seinem Kommentar zur Genesis (² 1902) zu dem Urteil gelangt, daß es gänzlich und im Prinzip verfehlt sei, das Paradies und seine Ströme in der wirklichen Geographie nachweisen zu wollen; denn die Geographie des Verfassers der Paradiesesbeschreibung sei eine sehr kindliche gewesen. Er lasse eben alles große fließende Wasser auf Erden, alle Hauptströme der Welt aus dem einen Paradiesesstrom ausgehen. Daher habe es auch wenig Zweck, die geographischen Ansetzungen, die man bisher versucht hat, zu registrieren. —

1) Eine akademische Antrittsrede.

Angesichts dieses Urteils eines solchen Forschers dürfte es als Wagnis erscheinen, die Frage: „Wo hat sich der Verfasser von Gen. 2, 10—14 das Paradies gedacht?" nochmals zu erörtern. Allein eine erneute Untersuchung, unter Zuhilfenahme der für das Verständnis des A.T. so überaus wichtigen Keilinschriften, förderte einige, wie mir scheinen will, neue Momente zu Tage, die mir den Mut geben, mit dieser Erörterung vor die Oeffentlichkeit zu treten.

Zur Orientierung sei zuerst die Stelle Gen. 2, 10—14 im Wortlaut angeführt: „Ein Strom ging aus von Eden, den Garten zu bewässern, von da an war er geteilt und zwar in vier Häupter. Der Name des ersten (Hauptes) ist Pischon, dieser fließt am ganzen Land Hachavilah vorbei, woselbst sich Gold findet und das Gold dieses Landes ist gut; dort findet sich auch Bedolach und Schohamstein. Und der Name des 2. Flusses ist Gichon; dieser fließt am ganzen Land Kusch vorbei. [14]Und der Name des 3. Flusses ist Hiddekel; dieser fließt östlich von Assur vorbei. Und der 4. Fluß ist der Perat." Die erste an diesen Bericht sich knüpfende Frage ist die nach dem Charakter dieser Quelle. Wie der Augenschein zeigt, standen die V. 10—14 nicht von Anfang im Text des 2. Kap. Sie schieben sich trennend zwischen V. 9 u. 15 ein, sind daher als eine Glosse zu erachten, die die Angabe des V. 6 „ein Fluß kam hervor aus dem Land" näher bestimmen will. Auf jeden Fall aber sind sie eine sehr alte Glosse, denn die in ihnen vorkommenden Namen Pischon und Gichon sind in der späteren Zeit so sehr außer Gebrauch gekommen, daß sie die verschiedenartigsten Deutungen über sich ergehen lassen mußten. Daran reiht sich die weitere Frage: Wollte der Verfasser dieser Glosse eine genaue Schilderung der Lage des Paradieses geben?" Dies ist zu bejahen, denn der Bericht ist so einfach und knapp gehalten, so ohne jeden Aufwand von Phantasie niedergeschrieben, und enthält so genaue Angaben über die Paradieseslage, daß man sieht, er wollte mit seinen Angaben die geographische Lage Edens und seines Gar-

tens absolut sicher stellen. Um jeden Zweifel daran zu heben, hat der Verfasser eines der in Betracht kommenden Länder durch Aufzählung der spezifischen Produkte von anderen gleichnamigen Ländern unterschieden. Auch die Frage ist noch aufzuwerfen, ob der Verfasser vermöge seiner Lebensstellung in der Lage gewesen sei, sich über die einschlägigen geographischen Verhältnisse genau zu orientieren? Setzen wir voraus, er habe die Glosse selbst in hebräischer Sprache niedergeschrieben und sei demnach ein Hebräer gewesen, dann gehörte er dem Gebiete dieser semitischen Sprache an. Dieses Gebiet aber erstreckte sich ungefähr vom Norden der Sinaihalbinsel bis zum Libanon. Konnte nun ein Bewohner dieses Gebietes Kenntnis von den geographischen Verhältnissen Mesopotamiens und Babyloniens erhalten? Für die alte Zeit wird diese Frage durch die Amarnatafeln gelöst. Zu Anfang des Jahres 1888 wurden auf der großen Ruinenstätte, die bei dem Dorf Tell el Amarna in Mittelägypten liegt und die Reste der von dem ägyptischen König Amenhotep IV. um 1400 v. Chr. neugegründeten, aber bald wieder zerstörten Residenz Chut-Aten darstellt, Tontafeln gefunden, die in babylonischer Sprache und mit Keilschrift geschrieben das Staatsarchiv der beiden Könige Amenhoteps III. und seines Sohnes Amenhoteps IV. enthalten. Diese Amarnabriefe lehren nun aufs Deutlichste, daß zur Zeit der 18. und 19. ägyptischen Dynastie, d. i. im 15. und 14. vorchristlichen Jahrhundert, alle vorderasiatischen Länder mit einander im lebhaftesten Verkehr standen und daß man in Aegypten die Länder bis über Babylonien hinaus nach Elam hin ganz gut kannte. Haben aber jene entlegenen Zeiten und entfernten Lande eine genaue Kenntnis der Eufrat- und Tigrisländer besessen, dann ist den jüngeren Zeiten und nähergelegenen Gegenden eine solche ebenfalls nicht abzusprechen, umso weniger, als der Verkehr zwischen Osten und Westen im Lauf der Jahrhunderte nie ganz aufgehört hat, sondern eher noch lebhafter geworden ist. Man denke beispiels-

weise an die Gesandtschaft des Königs Achaz von Juda an Tiglatpilesar III. und an die des Babylonierkönigs Merodach-baladan an den König Ezechias, außerdem an den regen Handelsverkehr, der das hebräische Sprachgebiet durchaus nicht unberührt ließ und der sicherlich viel zur Verbreitung richtiger geographischer Kenntnisse beitrug. Unser Glossator konnte demnach, wenn er wollte — und wir haben gesehen, daß es ihm damit Ernst war, — ganz leicht richtige Informationen über die entsprechenden topographischen Fragen einholen und zutreffende Angaben machen. Trotz alledem enthalten seine auf den ersten Blick so klaren Angaben bei näherem Zusehen so viele Rätsel, daß es nicht zu verwundern ist, wenn im Lauf der Zeiten eine Menge von Hypothesen zur Ergründung der Lage des Paradieses entstanden sind.

Angesichts dieser mannigfachen Hypothesen, deren jede ihre Schwäche hat, ist es nicht zu verwundern, wenn Gunkel von vornherein auf jede Erklärung verzichtet. Sollte er wirklich Recht haben? Liegt tatsächlich ein offenkundiger Widerspruch zwischen den bibl. Angaben und den wirklichen geographischen Verhältnissen Westasiens vor? „Ehe wir uns zur Konstatierung solcher einander ausschließenden Widersprüche entschließen dürfen", sagt der Historiker Bernheim, „müssen wir sorgfältig geprüft haben, ob nicht etwa nur scheinbare Widersprüche vorliegen". Zur Erfüllung dieser Pflicht ist eine Untersuchung der Genesisstelle unter Beiziehung auch des keilschriftlichen Materials unumgänglich notwendig. Wenn es in Gen. 2, 10 heißt „ein Fluß kam her von Eden", so ist ohne weiteres einleuchtend, daß mit diesem Eden ein Land auf Erden gemeint ist. Dagegen hat von jeher große Schwierigkeit die Angabe bereitet: „von da an", d. h. nach dem Ausfließen aus dem Garten „war er geteilt und wurde zu vier Häupter". Das hebräische Wort für „Haupt, Kopf", rōš, identisch mit arab. ra's und babyl. rēš, hat bei Flüssen die Bedeutung „Flußanfang, Quelle"; sodann „Verzweigungsstelle". So heißt im heutigen Arabischen die

Stelle, wo ein Fluß sich in zwei Arme teilt ru'ūs el anhār „Flußhäupter". Eine dritte Bedeutung aber ergibt sich aus einer wenig beachteten Stelle in einer der Inschriften des Assyrerkönigs Assurnasirpal (884—860). Sie lautet:

„Während ich mich in Kalchu (Residenzstadt bei Ninive) aufhielt, brachte man die Nachricht: die Lakäer, Hindanu und Suchi (syrische Stämme in dem Gebiet südlich vom Eufrat gegenüber den Einmündungen des Belich- und Chaburflusses) insgesamt sind abgefallen und haben den Eufrat überschritten. Im Monat Siman, am 18. Tag brach ich von Kalchu auf, überschritt den Tigris, erreichte die Wüste, näherte mich Suri in Bit-chalippi, meine eigenen Schiffe ließ ich in Suri (am mittleren Chabur) bauen „ana rēš (nâr) Purâtte aṣbat" „zum Haupt des Eufrat drang ich vor," „adi ḫinki ša (nâr) Purâtte attarad" „bis zu den Eufratengen (beim heutigen Ort el-Hamme fast genau in der Mitte zwischen er-Rakka und ed-Der) stieg ich hinab". Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß das Wort rēš, sonst „Haupt" hier die Bedeutung von „Einmündungsstelle" besitzen muß. Tatsächlich liegt der Begriff „Einmündung" dem Begriff „Kopf, Haupt" nicht ferne. Mündeten also in einen Fluß beispielsweise drei Nebenflüsse, dann konnte man nach assyrischem Sprachgebrauch sagen, der Fluß habe „vier Köpfe" oder „vier Häupter", nämlich drei Einmündungsstellen und seine eigene Quelle. Da nun der Sprachgeist des Assyrischen und Hebräischen der gleiche ist, haben wir das Recht, diese neugefundene Bedeutung von babyl. rēš=hebr. rōš der Erklärung der vier Flußhäupter in Gen. 2 in der Weise zu Grunde zu legen, daß wir sagen: Nachdem der Fluß an dem Garten von Eden vorbeigeflossen ist, mündeten in ihn drei Nebenflüsse ein, der Pischon, der Gichon und der Tigris. Der Hauptstrom selber aber war der an vierter Stelle, ohne jegliche Bemerkung genannte, Eufrat. — Ob übrigens der Tigris je in den Eufrat gemündet habe, ist schon bestritten worden unter Berufung auf Plinius, der berichtet, daß ehedem Eufrat und Tigris gesondert in den

persischen Golf mündeten „inter duorum omnium ostia viginti quinque milia passuum fuere aut ut alii tradunt septem milia passuum (utroque navigabili)“. Nearchos, der Steuermann der indischen Flotte Alexanders d. Gr., soll nach Strabo noch 900 Stadien = $22^1/_2$ geograph. Meilen von der Tigrismündung zur Mündung des Eufrat gesegelt sein. — Zugegeben, daß hier kein Irrtum des Nearchos und auch kein Mißverständnis der Historiker vorliegt, daß es sich vielmehr um eine geographische Tatsache handelt, so wäre diese doch nicht im Stand, den Beweis zu liefern, daß schon im hohen Altertum Eufrat und Tigris gesondert in den persischen Golf gemündet haben; denn genau so wie sich heute Eufrat und Tigris vereinigen, kann es auch Jahrhunderte vor Alexanders Zeit gewesen sein. Gerade der Unterlauf der beiden Ströme hat bedeutende Wandlungen im Lauf der Zeit erfahren. Gar nicht unwahrscheinlich ist Glasers Ansicht, daß die gesonderte Mündung des Eufrat nur ein künstlicher Kanal gewesen sei. Hommel aber ist der Ansicht, daß der heutige Schatt el-Hai der bei Kut el-Amara den Tigris verläßt und bei el Kut in den Eufrat mündet, der alte, untere Tigris, unser Tigris aber der alte Surappu der Babylonier gewesen sei. Delitzsch erwähnt den Prager Gelehrten Hausdorf, der durch genaue trigonometrische Messungen gefunden hat, daß Tigris und Eufrat sich in vorgeschichtlicher Zeit nördlich von Bagdad vereinigen mußten. Sind diese Resultate richtig, dann kann an einer Einmündung des Tigris in den Eufrat nicht mehr gezweifelt werden und darum steht auch nichts im Weg, im Tigris den dritten Nebenfluß oder das „dritte Haupt“ des Paradiesesstromes zu sehen. Das zweite Haupt, der Gichon, kann denn kein anderer Fluß als der Chabur-Chaboras sein. Der biblische Gihon floß an einem Land vorüber, das den Namen Kuš trug. Es wird nun ein Land Kaš in dem Brief des Priesterkönigs Abdchiba von Jerusalem an den Aegypterkönig Amenhotep IV. erwähnt: „Solange Schiffe auf dem Meere waren, hat der mächtige Arm des Königs besetzt mât

Nahrima u mât Kaš.“ Nun ist zwar der gewaltige ägyptische Eroberer Dechutmose III. einige Male in das Gebiet zwischen dem Eufrat- und Belihfluß, das Gebiet, das die Aegypter Naharin „Land der Flüsse“ nannten, eingefallen. Viel weiter aber kam er nicht, weder er noch seine schwächlicheren Nachfolger, wie wir aus den Inschriften wissen. Deshalb kann das neben Nahrima genannte Land Kaš nur in der nächsten Nachbarschaft davon gelegen haben und das ist eben das Gebiet zwischen den Flüssen Belich und Chabur, das Gebiet, dessen Hauptstadt Ḫarran (Ideogramm Kuš) war[1]). Ein Kūš wird in der Völkertafel Gen. 10, 8 erwähnt; er ist der Vater des bekannten gewaltigen Jägers Nimrod. Eine solche Figur, wie dieser Jäger kann nur in einer Gegend erwachsen sein, die ein ganz hervorragendes Jagdgebiet war. Ein solches Gebiet gab es in Mesopotamien und Babylonien bloß in Einer Gegend und dies war die Gegend am Eufrat zwischen Belich- und Chaburfluß. Hier erlegte einst Dechutmose III. (1481—1449) 120 Elefanten und 400 Jahre später der assyrische Großkönig Tiglatpilesar I. 10 mächtige Elefanten und 920 Löwen im Gebiet von Harran und am Ufer des Chabur. In ein solches Jagdgebiet paßte ein Nimrod. Nimrods Vater aber heißt Kūš, derselbe Name, wie das von Gichon umflossene Gebiet. Daß diese Gegend bald Kaš, bald Kūš (bald Kiš) genannt wird, ist nicht zu verwundern angesichts der Tatsache, daß auch die mit den Elamiten verwandten Kaššu bei Äschylos und Herodot Κισσιοι, bei Ptolemäus dagegen Κοσσαιοι heißen. Der Name Gichon ist mit giḫinnu identisch = „Band“. Auch Chabur kann diese Bedeutung haben, denn חבר heißt im Hebräischen „binden“. Giḫinnu und Ḫabur sind sonach Synonyma. Ist der zweite der biblischen Paradiesesflüsse der Chabur, dann ist der biblische Pischon der Belich. In der

1) Harran war zu Ehren des Mondgottes Sin halbmond- oder bogenförmig gebaut (Sachau, Reisen in Syr. u. Mos. 223). Nach Hilprecht trug H. auch den Namen Kiš u. war Mittelpunkt eines Reiches von Kiš.

Bibel wird die Landschaft, an der der Pischon vorbeifließt, als goldreich geschildert. Gerade das zwischen Eufrat und Belich gelegene Gebiet zeichnete sich noch zu Assurnasirpals Zeiten durch Goldreichtum aus, wenigstens übertraf der Tribut des Fürsten jenes Gebiets an Goldgehalt weit die Abgaben anderer syrischer und mesopotamischer Herrscher: „Tribut des Achuni von Adini: Silber, Gold .... Thronsessel aus Elfenbein mit Gold und Silber gefaßt, Ringe von Silber, goldene Geschmeide ...., goldene Halsketten, goldene Dreche .... empfing ich als Tribut." Auf Goldreichtum weisen auch die Inschriften des altbabylonischen Herrschers Gudea hin. Dieser König holte die Materialien zu seinen Bauten „aus weiter Ferne", d. h. aus den westlich vom Eufrat gelegenen syrischen Landen[1]). Unter ihnen wird auch ein Land Meluḫḫa erwähnt. Noch heute gibt es einen Ort Meluḫḫa, westlich vom Eufrat an dem großen Salzsee es-Sábaḫa, einem Salzsee von 19 geographischen Meilen im Umfang. Zu Gudeas Zeiten dürfte das Land Meluḫḫa, nach verschiedenen Anzeichen zu schließen, östlich bis an den Eufrat oder Belichfluß gereicht haben[2]). Aus diesem Land bezog Gudea, wie es in

1) Neml. von den Gebirgen Amanus u. Tidanum, von Gubin (Byblos), von Ḫalub (Aleppo), von Barsip (Biregik), vom Berge Ḫaḫu (= Ḫiḫi „Berg des Westlandes" Delitzsch, Parad. 102). Da diese Gegenden sämtlich im Westen lagen, dürfte dies auch mit den neben ihnen genannten Ländern von Nituk (= Ni am Eufrat?, später auf die Bahreininsel übertragen), Kimaš (= Koš am Chabur), Makan und Meluḫḫa der Fall sein.

2) Das mit Meluḫḫa fast immer genannte Land Makan dürfte östlich vom Chaburfluß zu suchen sein. „V R 32, 4 ka-an Ma-akkan „Rohr von Makan" u. II R 6, 28 c. d. šaḫu Mak-ka-nu-u „wildes Tier von M." führen für Makan vielleicht auf einen Landesteil mit hochgewachsenem Rohr u. dichtem Binsengestrüpp, das Raubtieren zum Schlupfwinkel dient" Delitzsch Par. 130. Eine solche mit hohem Graswuchs versehene Gegend befand sich tatsächlich am Chabur (Ammian. Marc. XIV 3, 3). Der von Makan bezogene Dolerit kann vom Karača Dagh stammen. Die Erwähnung eines „Schiffes von Makan" könnte auch auf diese Gegend hinweisen; denn diese bot durch

der sumerischen Inschrift heißt: guškin saḫara-ba, d. i. „Goldstaub“. Eben dieses Meluḫḫa lieferte noch ein weiteres Produkt, den sogen. „Augenstein“ babyl. sâmtu. Dieses sâmtu aber ist der bibl. אֶבֶן שֹׁהַם, „der Šohamstein“, der in Gen. 2, 12 als Produkt des vom Pischon umflossenen Landes genannt wird. Diese Landschaft ist ferner seit Alters her durch ein anderes Erzeugnis bekannt, durch den Reis. Ein neuerer Reisender zählte in der Serugebene allein 20 Dörfer von Reisbauern bewohnt. Darf man in dem biblischen bedolah, mit dem das Manna verglichen wurde, vielleicht den Reis sehen? Der griechische Name für Reis ὄρυζα und der arabische araz lassen sich auf eine Wurzel ḫarâṣu „graben“ zurückführen; zu ḫarâṣu aber ist das, allerdings bis jetzt nur im Arabischen vorgefundene, falaḫa ein Synonym. Ueberhaupt galt die Gegend zwischen Eufrat und Belich von jeher als die fruchtbarste Landschaft von ganz Syrien. Deshalb erhielt sie auch von den griechischen Kolonisten den Namen Anthemusias „die Blühende“. In ihr lag der überaus fruchtbare Ort Batna Sarugi, von dem die türkischen Geographen nicht genug zu rühmen wissen die Wasser, die Gärten, die trefflichen Früchte wie Granaten, Birnen, Pfirsiche, Quitten und Weintrauben, die als die besten des Orients gepriesen wurden. Der biblische Name dieser Landschaft, haḫavîlâ, dürfte sich am ehesten mit arab. ḫamîla vergleichen lassen. Letzteres bedeutet „eine fruchtbare, besonders mit Bäumen reichbestandene Gegend“. Und die beiden Namen des Flusses Pišon und Beliḫ dürften sich zu einander verhalten, wie arab. fasa'a zu falaḫa, beides Synonyma mit der Bedeutung „graben“. Nicht weit entfernt von der Einmündung des Pischon-Belich in den Eufrat flußaufwärts, muß das biblische Eden gelegen haben. Und wirklich lag dort, nach den Inschriften Tiglatpilesars I. und Assurnasirpals gerade westwärts von der Belichmündung

ihren Waldreichtum bei Nisibis u. Großthannurion Gelegenheit zur Schiffszimmerung. Assurnasirpal, Trajan u. Julian ließen am Chabur ihre Schiffe bauen.

bis zum großen Eufratbogen bei Balis und darüber hinaus, der Stamm und der Bezirk von Bit Adini. Adini aber und Eden gehen anerkanntermaßen auf die gleiche Grundbedeutung edinu „Ebene“ zurück. Somit sind wir berechtigt, in Bit Adini das biblische Eden wiederzufinden. Da nach dem biblischen Bericht der Paradiesesgarten einerseits von einem Fluß bewässert wurde, der aus dem Land Eden kam, andererseits selber noch in Eden lag, muß der Garten an der südlichen Grenze der Landschaft Eden-Adini sich befunden haben. Eben dort in der Gegend des heutigen Balis, westlich von der Hauptkrümmung des Eufrat lag noch in geschichtlicher Zeit ein großer herrlicher Park, ein Paradies. Xenophon, Anabasis 1, 4. 10 gibt eine Beschreibung hievon: ἐνταῦθα ἦσαν τὰ Βελέσυος βασίλεια τοῦ Συρίας ἄρξαντος καὶ παράδεισος πάνυ μέγας καὶ καλός, ἔχων πάντα ὅσα ὧραι φύουσι = „Daselbst (d. i. nach Ritter, Erdkunde X 1073 in der sehr großen, mit einer reichlich fließenden Quelle versehenen Ebene, die ungefähr 1½—2 Stunden westlich vom Eufrat bei Balis [Barbalissos] sich ausbreitet) lag das Schloß des Herrn von Syrien, Belesys, und dabei ein sehr großer und schöner Paradiesesgarten, in dem alles wuchs, was die Jahreszeiten hervorbringen.“ Man halte daneben die Schilderung in Gen. 2, 9: „Und Jahve Elohim ließ allerlei Bäume aus dem Boden emporwachsen, die lieblich anzusehen und deren Früchte wohlschmeckend waren“, und man wird einen geringen Unterschied zwischen beiden Schilderungen finden. Damit soll nicht gesagt sein, daß das biblische und das xenophontische Paradies geradezu identisch seien; aber in dieser Gegend kann und darf das biblische Paradies gesucht werden.

Daß dieser Stätte schon im hohen Altertum eine hervorragende religiöse Bedeutung zukam, zeigt die Nachbarschaft der Stadt Eraziga[1]), deren Name mit sumerischem Uru-azagga „heilige Stadt“ gleichbedeutend ist.

---

1) W. M. Müller Asien u. Europa nach altäg. Darst. 290.

Auch weiter im Süden an den Ufern des Eufrat gab es ein Uru-azagga „eine hl. Stadt“ [1]). Auch sie stand in einer Beziehung zu einem Garten oder Hain, denn neben dem gewöhnlichen Namen, unter dem sie allgemein bekannt ist, Bâb-ili, Ka-dingirra-ki „Pforte Gottes“ d. i. Babylon, trug sie noch den weiteren Namen Tin-tir-(ki) „Lebenshain, Lebenswald“. Selbst der Name eines der biblischen Eufratnebenflüsse erscheint bei Babel: der Gichon. Der bei Babel nach Osten vom Eufrat abzweigende Araḫtu-Kanal trägt noch den Namen Guḫande „Bewässerung des Guḫan-Giḫon [2]). Eduard König [3]) hat aber durchschlagenden Gründen den nordöstlichen Ausgangspunkt der semitischen Völkerwanderung nachgewiesen (es sei nur auf folgenden Umstand hingewiesen: „Die semitischen Sprachen besitzen einen gemeinsamen Ausdruck für Bär arab. dubbu, äth. deb, hebr. dob, aram. dubbā, aber keinen für den Vogel Strauß. Arabien aber kann geradezu die Heimat dieses Vogels genannt werden. Also lag die Urheimat der Semiten nicht in Arabien, wie neuerdings gewöhnlich gesagt wird“ [4]). Auch die Angaben der bibl. Völkertafel lassen die Bewegung von Nord nach Süden gehen.) — Deshalb ist die Bezeichnung Babels als eines Lebenshaines und seines Araḫtukanals als Giḫon eben auf eine Uebertragung von jenem alten mesopotamischen Uru-azagga = Eraziga zurückzuführen. Babel jedoch ist nicht der einzige Ort, der ein Abbild jener Paradieseslandschaft sein wollte. Auch in der uralten südbabyl. Stadt Eridu = Uru-dugga „Gute Stadt“ [5]) befand sich ein heiliger Hain mit einem hochberühmten Baum, giš-kin, auch giš-ṭi „Baum des Lebens“ genannt; neben diesem stand ein zweiter Baum „der Baum der Wahrheit“ (giš-zi-da), entsprechend den beiden

---

1) Hommel, Grundriß 299ff .
2) Hommel l. c. 268 ff.
3) Hebräisch und Semitisch 124 f.
4) Moderne Anschauungen über d. Ursprung d. israel. Relig. 35.
5) Hommel l. c. 365.

bekannten Bäumen in bibl. Paradiesesgarten. Die Gegend bei Eridu trug den Namen Gu-edina (=Kišad-edini in semit. Uebersetzung = Uferlandschaft von Eden)[1]). Auch ein Fluß von Eden, ed-edin, entsprechend dem אֵד in Gen. 2, 6, das man meist mit Quelle oder Nebel, richtig aber nur mit Fluß" wiedergibt, wird in einer Inschrift des alten Königs Gudea erwähnt [2]). Eine Gruppe von vier Flüssen aber, entsprechend den vier Paradiesesflüssen, findet sich in einer doppelt überlieferten, keilinschriftlichen Liste vor[3]). Sie lautet: 1. Flußgott; 2. Flußgott ṣi-gal; 3. Flußgott silim; 4. Flußgott gullu-ru-dig. Der 1. Fluß ist der Eufrat; der 2. ist der Fluß des ṣi-gal d. i. des Kalsteines, der sogleich an den Schohamstein des Pischon erinnert. Der 3. Fluß silim entspricht dem Gichon, denn silim „Zuneigung" und gi̮hon-gihinnu „Band" sind gleichbedeutende Begriffe, zudem besitzt das Zeichen silim auch noch den Lautwert sa=„Band". Der 4. Fluß gullu-ru-dig heißt in der Variante Idignu d. i. Tigris. Hommel und Glaser sind der Ansicht, daß die Babylonier mit diesen 4 Flüssen den Eufrat und die arab. Wadis Dawäsir, er-Rumma und Sirḫan gemeint hätten. Merkwürdig bleibt immerhin, daß der Name des dritten Wadi er-Rumma dasselbe bedeutet, wie der dritte Paradiesesfluß Gichon, nämlich „Band, Strick". Auch bei den Südarabern lassen sich vier hl. Flüsse nachweisen: du-ilim „der Gottesfluß", ḏu-šajümim „der Fluß des Götterboten", du-ḫablim „der Fluß des Bandes" ḏu-ḫumarim „der Asfaltfluß". Selbst die Aegypter lassen ihre Insel der Seligen, worin zwei Bäume stehen, wovon der eine „der Baum des Lebens" heißt, von vier Flüssen durchzogen sein [4]). — So haben denn die Bäume und die Flüsse des Paradieses im Laufe der Jahrhunderte große Strecken durchwandert und mit ihnen ist auch die in Gen. 3, 1 genannte Schlange ge-

1) Hommel l. c. S. 294 ff.
2) Revue Biblique 1907 S. 271.
3) Hommel l. c. S. 271 ff.
4) Hommel l. c. S. 122 A. 4.

zogen. Hommel hat kürzlich die hervorragende Entdeckung gemacht [1]), daß sowohl auf dem Denkstein des babylonischen Königs Nabubaliddin (885—853), als auf dem, aus der 19. ägyptischen Dynastie stammenden, Sonnenschiff des Tempels von Wadi Sebna der Paradiesesbaum und die Schlange miteinander erscheinen. Das Dach und die Rückseite (beim ägypt. Bild die Vorderseite) des Zeltes, worin der Sonnengott sitzt, wird durch eine Schlange gebildet, deren Kopf auf dem Kapitäl einer Säule aufliegt. Diese Säule stellt ihrerseits einen Baum dar, wie vor allem die Blattornamente des Kapitäls und der gerippte Stamm beweisen. Der babylon. Denkstein trägt über dem Baldachin die Inschrift: „Sin, Šamaš, Ištar .... zwischen dem Schlangengott (ilu Muš) und der Säule sind sie angebracht." Das Bildwerk zeigt denn auch drei kleine Scheiben, Sonne, Mond und Venusstern darstellend, gegenüber dem Schlangen- und dem Säulenhaupt. Darunter eine kleinere Inschrift: ....„Schlange vor Schamasch (muš ši Šamaš). Wo aber Säule, bezw. Baum und Schlange beisammen stehen, sagt Hommel, ist stets eine Anspielung auf das Paradies beabsichtigt. Zu allem hin wird in der babylon. Paradiesesbeschreibung die Stätte des hl. Baumes von Eridu als heiliges Haus bezeichnet, worin die Götter Šamaš und Ama-ušugal-ama „die Himmelsdrachenmutter" sich befinden, wo also ganz deutlich gerade Šamaš in das Paradies, wie auf diesen beiden Bildwerken, versetzt ist. — —

Diese Wanderungen oder Uebertragungen der verschiedenen Bestandteile des Paradieses widersprechen der Ansicht, als ob der Bericht in Gen. 2, 10—14 eine verhältnismäßig junge Kopie eines bei Balis gelegenen Paradieses wäre. Sie lehren vielmehr, daß schon in grauer Vorzeit, vor dem Beginn der semitischen Völkerwanderung der Gottesgarten mit dem Lebensbaum und dem Baum der Wahrheit mitsamt der Schlange in die Landschaft am oberen Eufrat versetzt worden ist. Und auch

1) Memnon I S. 80 ff.

der Verfasser des bibl. Paradiesesberichtes dachte sich das Paradies in der Gegend gelegen, wo es alle Semiten im hohen Altertum suchten, — in der Gegend an der großen Eufratkrümmung beim heutigen Balis, nahe der Stätte des alten Eraziga oder Uru-azagga „der heiligen Stadt".

2.

Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext.

Von Prof. Dr. **Adalbert Schulte**, Pelplin.

Nur eine vollständige Heranziehung und eine genaue Vergleichung der oft weit auseinandergehenden Texte werden es ermöglichen, die schwierigen Einleitungsfragen zum Buche Tobias befriedigend zu beantworten. Mit apodiktischen Behauptungen werden sie nicht gelöst, sondern nur noch mehr verwirrt.

Schon im Jahre 1878 gab der Engländer Neubauer eine von ihm aufgefundene aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias heraus (The book of Tobit. A Chaldee text from a unique ms. in the Bodleian library with other rabbinical texts, English translation and the Itala. Oxford 1878), die meines Wissens noch nicht ins Deutsche übertragen worden ist und auch sonst noch keine eingehende Beurteilung gefunden hat. Um sie einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen, lasse ich hier die genaue Uebersetzung folgen und vergleiche damit unsern Vulgatatext; warum gerade diesen, wird der aufmerksame Leser bald selbst erkennen (die Verszahlen sind nach der Vulg. gesetzt).

Kap. 1 [1]. Es wird von einem frommen Manne erzählt, dessen Name Tobias war, Sohn des Tobiel, vom Stamme

Nephthali, welcher in den Tagen des Salmanassar, Königs von Assyrien, gefangen fortgeführt wurde und zu Thisbe wohnte, einer Stadt von Nephthali, die in Galiläa liegt (V. quae est bis Sephet nach Itala). [2] Damals wandelte Tobias alle seine Tage auf dem rechten Wege (V: viam veritatis non deseruit), [3] und er gab viele Almosen seinen Brüdern und zwar aus seinem Volke, das mit ihm in der Gefangenschaft zu Ninive im Lande Assyrien war (V: omnia, quae habere poterat, quotidie concaptivis fratribus, qui erant ex eius genere, impertiret). [4] Und als er noch jung war im Lande Israel (V: junior omnibus in tribu Nephthali), verschwur sich der Stamm Nephthali gegen das Königreich Davids und weigerte sich, nach Jerusalem zu gehen. [5] Und sie opferten den Kälbern, welche Jeroboam, König von Israel, zu Bethel und Dan hatte machen lassen (cum irent omnes ad vitulos aureos, quos Jer. fecerat rex Isr.); [6] so ging er allein nach Jerusalem an den Festtagen (pergebat in Jer. ad templum Domini), so wie geschrieben steht in dem Gesetzbuche des Moses. Und dort brachte er die Erstlinge (omnia primitiva sua) und Hebeopfer und den Zehnten dar (et decimas fideliter offerens), [7] gab sie den Priestern und Leviten, jedem wie es zukam und aß den zweiten Zehnten nebst dem Armenzehnten und gab jedes Einzelne, wie es verordnet ist im Gesetzbuche des Moses. Und dieser Tobias war als Waise hinterlassen vom Vater, und Deborah, seines Vaters Mutter, zog ihn auf und führte ihn auf den rechten Weg[9]. Und als er ein Mann geworden (cum vero factus esset vir), nahm er ein Weib von seinem Geschlechte, dessen Name Hannah war (accepit uxorem Annam de tribu sua); und als Tobias als Gefangener fortgeführt worden war, gebar sie ihm einen Sohn, und er nannte ihn Tobijah (genuitque ex ea filium, nomen suum imponens ei). [11] Dann wohnte er zu Ninive, einer großen Stadt (in civitatem Nin.). [12] Und alle seine Brüder und Verwandten befleckten sich und aßen das Brot von den Söhnen der Heiden (cum omnes ederent ex cibis gentilium); aber er

aß nicht (iste custodivit animam suam et nunquam contaminatus est in escis eorum), [13] denn er fürchtete Gott und liebte ihn von ganzem Herzen (quoniam memor fuit Domini, in toto corde suo), und daher gab ihm Gott Gnade und Gunst in den Augen des Salmanassar, Königs von Assyrien (dedit illi Deus gratiam in conspectu Salm. regis) [14] und machte ihn zum Aufseher über alles, was er besaß, bis zu seinem Tode (V. anders). [17] Und in jener Zeit überwies er zu Händen Gabaels, des Bruders des Kabri, seines Verwandten in der Stadt Rages, im Lande Medien, zehn Talente Silber (V. 16: decem talenta argenti). [18] In diesen Tagen des Tobias starb Salmanassar, König von Assyrien, und Sennacherib, sein Sohn, regierte an seiner Statt (mortuo Sal. rege cum regnaret Sen., filius eius pro eo); und in jenen Tagen steigerten sich die Abgaben, und Tobias konnte nicht in das Land Medien gelangen, denn das Reisen unterblieb wegen der Unruhen, und er erhielt nicht das Geld aus der Hand des Gabael. [19] Und in den Tagen des Sennacherib spendete er viel Almosen (dividebat unicuique, prout poterat, de facultatibus suis), [20] speiste die Hungrigen (esurientes alebat), nahm sich der Waisen an, bekleidete den Nackten (nudisque vestimenta praebebat) und tat Werke der Barmherzigkeit; und wenn er sah einen Erschlagenen von den Juden auf die Straße geworfen, begrub er ihn (et mortuis atque occisis sepulturam sollicitus exhibebat). [21] Als nun Sennacherib aus Judäa beschämt zurückkehrte, ging er in wilder Wut in Ninive gegen die zehn Stämme vor, die im Lande Assyrien waren und erschlug viele von ihnen, und ihre Leichen wurden auf die Straße geworfen, und keiner begrub sie (cum reversus esset rex Sen. fugiens a Judaea iratus multos occideret ex filiis Israel, Tobias sepeliebat corpora eorum). Als Tobias dies sah, grämte er sich darüber und stand nachts auf und stahl ihre Leichen und begrub sie. So tat er öfters. Einmal suchte Sennacherib nach den Leichen der Erschlagenen, aber fand sie nicht. [22] Da kamen die Leute von Ninive und zeigten dem Könige an

(nuntiatum est regi), daß es Tobias sei, der sie beerdige. Der König befahl, er solle getötet werden (iussit eum occidi). Als Tobias dies hörte, machte er sich auf und floh. Dann aber befahl der König, er solle seines Hauses beraubt werden (tulit omnem substantiam eius). [23] [24] Aber er verbarg sich vor ihm 45 Tage, bis Adrammelech und Scharezer, seine Söhne, ihn mit dem Schwert umbrachten (fugiens nudus latuit; post dies vero quadraginta quinque occiderunt regem filii ipsius), und sie flohen in das Land von Kardu, dann regierte Esarhaddon, sein Sohn, an seiner Statt. Nun setzte Esarhaddon den Akikar, Sohn des Hannael, seines Bruders, über alle Geschäfte, und dieser regierte über das ganze Land Assyrien. Dann sprach Akikar ein gutes Wort zum Könige für Tobias, so daß er ihn nach Ninive zurückbrachte; denn Akikar war sein Freund und Verwandter. In der Zeit brachten sie auch Hannah, seine Frau, und Tobijah, seinen Sohn, zurück.

Kap. 2. [1] Nun geschah es, als das Wochenfest gekommen (dies festus Domini), war ein großes Gastmahl bereitet (factum esset prandium bonum), und als er zu Tische saß, [2] sprach er zu seinem Sohne Tobijah: Gehe und bringe (vade et adduc) zu mir von unsern armen Brüdern (de tribu nostra) und andere, die Gott fürchten (timentes Deum), damit wir zusammen essen (ut epulentur nobiscum), und ich warte auf dich, bis du kommst. [3] Darauf ging Tobijah und fand einen Mann erschlagen auf der Straße und erzählte es dem Vater (cumque abiisset reversus nuntiavit ei, unum ex filiis Israel iugulatum iacere in platea); und er erhob sich vom Tische (exsiliens de accubitu suo), als er dieses hörte, und aß nicht (relinquens prandium ieiunus), sondern ging [4] und hob ihn von der Straße (tollensque illud) und brachte ihn in ein Haus bis zum Sonnenuntergang, damit er ihn begrabe (portavit ad domum suam occulte, ut, dum sol occubuisset, caute sepeliret eum). [5] Dann kehrte er nach Hause zurück und aß sein Brot mit Jammer und Trauer (manducavit panem cum luctu et tremore), [6] und er sprach:

„Wehe, daß die Prophezeiung von Amos an uns erfüllt ist (memorans illum sermonem, quem dixit Dominus per Amos prophetam): und ich will eure Feste in Trauer umwandeln" (dies festi vestri convertentur in lamentationem et luctum), und er weinte sehr bitter. [7] Aber sobald die Sonne untergegangen war (cum vero sol occubuisset), ging er hin und begrub ihn (abiit et sepelivit eum). [8] Aber seine Verwandten spotteten über ihn und sagten (arguebant autem eum omnes proximi eius dicentes): Dieser Mann fürchtet nicht für sein Leben, denn er begräbt die Toten (iterum sepelis mortuos?). [10] Und in dieser Nacht (quadam die) wusch er sich nicht rein vom Schmutz des Toten, und er lag auf seinem Lager an der Wand, und sein Angesicht war unbedeckt, und er wußte nicht, daß Vögel an der Wand über ihm waren, [11] und etwas von dem Kote fiel auf seine Augen, und das Auge wurde weiß (fieretque caecus): und er ging jeden Morgen zu den Aerzten, um die Augen zu heilen, aber er wurde nicht geheilt. Das Weiße vermehrte sich, bis er blind wurde, und er war blind vier Jahre. Alle seine Brüder und Verwandten bedauerten ihn (V. dagegen v. 15: parentes et cognati eius irridebant vitam eius), und Akikar ernährte ihn. [19] Viele Tage arbeitete seine Frau Hannah für andere Frauen (ad opus textrinum), [20] und sie gaben ihr ein Böcklein zum Lohne, [21] und als er es meckern hörte zu Hause (cuius cum vocem balantis vir eius audisset), fragte er sie: Von wo hast du dies Böcklein? ist es vielleicht gestohlen? gib es zurück dem Eigentümer (reddite eum dominis suis), denn es ist uns nicht erlaubt, etwas zu essen, was gestohlen ist (quia non licet nobis aut edere ex furto aliquid aut contingere). [22] Sie antwortete ihm: Es ist keine gestohlene Sache, denn zum Lohne für meiner Hände Arbeit habe ich es erhalten. Aber Tobias glaubte es nicht und zankte sich mit ihr wegen des Böckleins. Hannah, sein Weib, antwortete, indem sie sprach: Wo sind deine Taten und dein Almosen? Aber dein Vergehen ist allen bekannt.

Kap. 3. [1] Als Tobias dies hörte, schmerzte es ihn sehr, und er weinte, und er begann in seiner Traurigkeit zu beten (et coepit orare cum lacrymis) also: [2] Du bist gerecht, o großer Gott (iustus es, Domine), und alle deine Werke sind mächtig, und alle deine Wege sind Güte und Wahrheit (omnes viae tuae misericordia et veritas et iudicium), du bist Richter der ganzen Welt. [3] Strafe mich nicht nach meinen Sünden (ne vindictam sumas de peccatis meis) und nach den Sünden meiner Väter (vel parentum meorum), [4] denn ich und meine Väter wir haben gesündigt vor dir, und wir haben die Gebote übertreten (non oboedivimus praeceptis tuis), und du hast uns in die Gefangenschaft geführt zum Raub und Vorwurf und Sprüchwort allen Nationen, unter welche du uns vertrieben hast (traditi sumus in direptionem et captivitatem et mortem et in fabulam et in improperium omnibus nationibus, in quibus dispersisti nos). [5] Und jetzt, o Herr, dein Erbarmen ist mannigfach (et nunc, Domine), und dein Urteil ist wahr (magna iudicia tua), [6] vergilt mir nicht nach meiner Sünde, sondern nach deiner großen Barmherzigkeit (secundum voluntatem tuam fac mecum) und nimm meine Seele aus meinen Händen, denn es ist besser für mich, zu sterben (expedit enim mihi mori magis, quam vivere) als zu leben in großem Elend und in Vorwürfen; so werde ich nicht beschämt werden.

[7] Und es hörte Sara, die Tochter des Reuel, die zu Ekbatana, (V.: in Rages) lebte, einer Stadt im Lande Medien, einen großen Vorwurf (et ipsa audiret improperium), [8] weil sie an sieben Männer vergeben war (quoniam tradita fuerat septem viris), und keiner gelangte zur Zusammenkunft nach allgemeiner Art, denn Asmodäus, der König der Dämonen, tötete sie (daemonium Asmodaeus occiderat eos), bevor sie nach allgemeiner Sitte zusammen kamen (mox ut ingressi fuissent ad eam). Eine Magd (una ex ancillis) sprach zu ihr: Du bist es, die deine Männer getötet hat, denn du warst vergeben an sieben Gatten, und keiner von ihnen kam zu dir, weil du sie getötet hast (sicut

iam occidisti septem viros?); und für die Männer, die du getötet hast, sollst du sterben, wie sie gestorben sind, und möchten wir von dir keinen Sohn und keine Tochter sehen (amplius ex te non videamus filium aut filiam super terram). [10] Und es geschah, als Sara diese Worte hörte, grämte sie sich und weinte, und sie stieg hinauf in das Obergemach des Vaters und wollte sich erhängen und das Greisenalter des Vaters mit Gram ins Grab bringen. Doch sagte sie: ich bin die einzige Tochter meines Vaters; es ist nicht gut, mich zu erhängen, sondern es ist besser, vor Gott zu beten, daß ich keine Vorwürfe mehr höre. [11] Sogleich streckte sie ihre Hände im Gebet zu Gott aus [13] und sprach: Du bist gepriesen, o Herr mein Gott, barmherzig und gnädig, und gepriesen ist dein heiliger Name (benedictum est nomen tuum), der wunderbar ist in der ganzen Welt. Mögen alle Werke deiner Hände dich für immer preisen. [14] Und nun, o Herr, ich erhebe vor dir mein Angesicht (ad te, Domine faciem meam converto), und meine Augen sind auf dich geheftet (ad te oculos meos dirigo); [15] Laß mich zu meinem Staub zurückkehren (desuper terram eripias me), daß ich nicht mehr höre die Vorwürfe gegen mich (de vinculo improperii huius absolvas me). [16] Es ist offen vor dir, o Herr, daß ich rein bin von einer Befleckung mit Männern (tu scis, Domine, quia nunquam concupivi virum et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia), [17—23] und daß ich nicht beschmutzt habe weder meinen Namen, noch den Namen meines Vaters in dem Lande, in dem ich wohne. Ich bin die einzige Tochter meines Vaters, weder hat er einen Sohn zum Erben seines Nachlasses, noch hat er einen Verwandten, dem er mich zu überlassen hat. Siehe, sieben Gatten sind meinethalben gestorben, wozu ist mir noch das Leben? Jedoch wenn es dir gefällt, mich nicht sterben zu lassen, so habe Erbarmen mit mir, daß ich keine Vorwürfe mehr höre. [24] An jenem Tage stieg das Gebet beider vor den Thron der Herrlichkeit auf (in illo tempore exauditae sunt preces amborum in conspectu gloriae summi

Dei), [25] und er sandte den Engel Raphael, sie beide zu heilen (et missus est angelus Domini, sanctus Raphael, ut curaret eos ambos), nämlich wegzunehmen das Weiße von den Augen des Tobias und zu geben Sara, die Tochter Reuels zum Weibe dem Tobijah, dem Sohne des Tobias, und zu verjagen Asmodäus, den König der Teufel, von ihr. Als Tobias sein Gebet beendet hatte, kehrte er nach Hause zurück, und Sara, die Tochter Reuels, kam von ihres Vaters Obergemach herunter, nachdem sie ihr Gebet verrichtet hatte.

Kap. 4. In dieser Zeit gedachte Tobias des Geldes, das er dem Gabael anvertraut hatte in der Stadt Rages, im Lande Medien, und er sagte zu sich selbst: Siehe, ich habe gebeten, daß meine Seele sterben möchte. Ich will meinen Sohn Tobijah rufen und ihm die Sache mitteilen, bevor ich sterbe. [1] Und er rief seinen Sohn Tobijah [2] und sagte zu ihm: [3] Mein Sohn, wenn ich tot bin, begrabe mich; mit Ehren behandle deine Mutter und verlasse sie nicht ihr ganzes Leben (et honorem habebis matri tuae omnibus diebus vitae eius) und tue ihr alles, was recht ist vor ihren Augen und widersprich nicht einem Worte aus ihrem Munde. [4] Gedenke, was für Schmerzen sie um dich gelitten (memor enim esse debes, quae et quanta pericula passa sit propter te in utero suo), [5] und wenn sie tot ist, so begrabe sie neben mich in einem Grabe (cum autem et ipsa compleverit tempus vitae suae, sepelias eam circa me). [6] Fürchte Gott, deinen Herrn, alle Tage deines Lebens (omnibus diebus vitae tuae in mente habeto deum) und lasse deinen Willen nicht zur Sünde neigen und übertritt nicht die Gebote (et cave, ne aliquando peccato consentias et praetermittas praecepta Domini Dei nostri). Tue Recht alle Tage und gehe nicht um mit gewalttätigen Menschen. Denn, wenn du recht handelst, so wird es dir gut gehen in allem, was du besitzest, denn alle, die recht handeln, sind glücklich. [7] Mein Sohn, gib Almosen nach deinem Vermögen (ex substantia tua fac eleemosynam) und verbirg dich nicht vor einem Armen (et noli

avertere faciem tuam ab ullo paupere), so wird auch Gott nicht seine Majestät vor dir verbergen (ita enim fiet, ut nec a te avertatur facies Domini). [8] Mein Sohn, sofern es dir möglich ist, Almosen zu spenden, gib (quo modo potueris, ita esto misericors) [9] selbst wenn du keinen Reichtum besitzest. [10] Gib Almosen, und du wirst einen guten Schatz erhalten für die Tage des Zornes (praemium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis), [11] denn es befreit vom Tode (a morte liberat) und läßt nicht zu, hinabzusteigen in die Finsternis (et non patietur animam ire in tenebras). Almosen geben ist gut, und der es übt, wird dabei bestehen. Sind nicht unsere Väter einzig infolge des Almosengebens gelobt worden? Von Abraham, unserm Vater, sagt die Schrift: Denn ich kenne ihn, daß er seinen Kindern und seinem Haushalt nach ihm befehlen wird, Recht und Gerechtigkeit zu üben (Gen. 18, 19) und von Isaak ist geschrieben: dann säte Isaak in das Land (Gen. 26, 12), und von Jakob steht geschrieben: Und von allem, was du mir geben wirst, werde ich dir sicherlich den Zehnten darbringen (Gen. 28, 22). [13] Mein Sohn, hüte dich vor dem Rate der Sünder und vor der Unzucht (attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione) und nimm dir ein Weib aus dem eigenen Geschlechte und nimm nicht von den Söhnen der Heiden, denn wir sind Kinder der Propheten; die ersten Propheten waren Noe, Abraham, Isaak und Jakob, das waren unsere Propheten von Anfang an. Gedenke, daß alle diese Frauen nahmen aus der Nachkommenschaft ihrer Brüder und in den Kindern gesegnet wurden, und ihre Nachkommenschaft bevölkerte das Land. Darum, mein Sohn, liebe deine Brüder, [14] und laß dein Herz nicht stolz werden gegen die Söhne und Töchter deines Volkes, denn im Stolz ist viel Unruhe, und er entfernt von Gott (in ipsa superbia enim initium sumpsit omnis perditio). Mein Sohn, sei auf dein Werk bedacht mit ganzem Herzen, [16] und was dir zuwider ist, das tue auch andern nicht (quod ab alio oderis fieri tibi, vide, ne tu aliquando alteri facias). [15] Laß den

verdienten Lohn nicht eine ganze Nacht bei dir bleiben (merces mercenarii tui apud te omnino non remaneat), und deine Arbeit wird wieder Gott bezahlen. [17] Gib von deinem Brot dem Hungrigen (panem tuum cum esurientibus et egenis comede), und von deinen Kleidern gib dem Nackten (et de vestimentis tuis nudos tege), und es mag nicht schwer sein in deinen Augen. [18] Mein Sohn, spende dein Brot und deinen Wein zum Begräbnis des Gerechten (panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue), [19] und höre guten Rat zu jeder Zeit (consilium semper a sapiente perquire). [20] Bitte Gott, und er wird deine Schritte lenken (pete ab eo, ut vias tuas dirigat), denn dem Menschen ist nur Gott ein guter Ratgeber, denn er erhebt, wen er will, und erniedrigt, wen er will. Mein Sohn, bewahre die Worte von meinem Munde und meine Gebote, und laß sie nicht deinen Augen entschwinden. [21] Und nun, mein Sohn, überweise ich dir die zehn Talente, die ich übergab zu Händen des Gabael in der Stadt Rages in Medien, denn ich weiß nicht den Tag meines Todes. Und jetzt fürchte Gott und halte dich fern von jeder Sünde und wandle vor ihm in Demut, und er wird dir große Reichtümer bescheren (vgl. v. 23 B.).

Kap. 5.[1] Tobijah antwortete seinem Vater: Alles, was du mir geboten, will ich tun (omnia, quaecunque praecepisti mihi, faciam); [2] aber wie kann ich das Geld aus der Hand des Gabael erhalten (quo modo pecuniam hanc requiram, ignoro), der mich nicht kennt, und ich nicht ihn (ille me nescit et ego eum ignoro); was für ein Zeichen soll ich ihm geben (quod signum dabo ei?), daß er mir glaubt und mir das Geld gibt? auch weiß ich den Weg nach Medien nicht (sed neque viam aliquando cognovi). [3] Tobias antwortete und sprach zu Tobijah: Mein Sohn, hier ist ein Zeichen für dich: Diesen Ring gab er mir, und ich gab ihm den meinigen, als ich ihm das Geld zum Aufbewahren in seine Hand gab, und von jenem Tage bis heute sind zwanzig Jahre (Vulg. chirographum).[4] Und nun,

mein Sohn, suche dir einen zuverlässigen Mann, der mit dir geht, und ich werde ihm seinen Lohn geben (inquire tibi aliquem fidelem virum, qui eat tecum salva mercede sua); gehe mein Sohn, solange ich noch lebe und empfange das Geld (ut, dum adhuc vivo, recipias eam).[5] Und Tobijah ging, einen Mann zu suchen, der mit ihm käme, und er fand den Engel Raphael dastehend (stantem). [6] Aber er wußte nicht, daß es ein Engel des Herrn war (ignorans quod angelus Dei esset), und er fragte ihn: von wem bist du (unde te habemus)? [7] Er antwortete: von den Kindern Israels (ex filiis Israel). Tobijah sagte zu ihm: Kennst du den Weg nach Medien (nosti viam, quae ducit in regionem Medorum?)? [8] Der Engel sprach: ich kenne ihn, und in Medien bin ich der Gast von Gabael gewesen, der in Rages wohnt, einer Stadt Mediens (novi — et mansi apud Gab. — qui moratur in Rages civitate Medorum), und es ist ein Weg von zwei Tagen von Ekbatana, und es ist gebaut auf einem Berge, Ekbatana aber in der Ebene (quae posita est in monte Ecbatanis — muß verbessert werden). [9] Tobijah sprach zu ihm: warte ein wenig, und ich will es meinem Vater sagen (sustine me, donec haec ipsa nuntiem patri meo); ich wünsche, daß du mit mir gehst, und ich will dir den Lohn geben für die Reise. Er sprach zu ihm: ich werde warten, bis du kommst. [10] Tobijah ging und erzählte seinem Vater: ich fand einen Mann von unsern Brüdern, der mit mir gehen will (tunc ingressus T. indicavit universa haec patri suo). Tobias sagte zu ihm: geh, rufe ihn (pater rogavit, ut introiret ad eum), daß ich weiß, von welchem Stamme er ist, ob er ein zuverlässiger Mann ist, der mit dir geht. Tobijah ging hinaus und rief ihn. [11] Und Raphael ging zu Tobias und sagte zu ihm: Friede sei mit dir (ingressus itaque salutavit eum et dixit: gaudium tibi sit semper). [12] Tobias sagte: Ist Friede mit mir (quale gaudium mihi erit)? warum ist das alles mir begegnet? Denn ich sehe das Himmelslicht nicht, die Stimme des Wortes höre ich, aber den Mann sehe ich nicht, und ich liege in Finsternis

(qui in tenebris sedeo et lumen coeli non video). [13] Raphael sprach: Gott ist mächtig, deine Augen zu heilen (in proximo est, ut a Deo cureris), denn du bist ein frommer Mann. [14] Tobias sagte zu ihm: Mein Sohn Tobijah wünscht nach Medien zu gehen; kannst du mit ihm gehen? und ich will dir den Lohn geben (numquid poteris perducere — cum redieris, restituam tibi mercedem tuam). [15] Er antwortete: Ich kann; ich bin Bote und weiß die Wege, die Gebiete und Gebirge sind mir bekannt. [16] Tobias sprach: Sage mir, von welchem Stamme bist du, und auch den Namen der Stadt, wo du wohnst (indica mihi, de qua domo aut de qua tribu es tu?)? [17] Raphael sagte zu ihm: Bin ich nicht recht in deinen Augen, so geh und suche einen andern Mann, der mit deinem Sohne gehen wird (qui cum filio tuo eat). Tobias sagte darauf: Mein Bruder, sei nicht böse auf mich, daß ich genau wissen will deinen Namen, und von welcher Familie du bist. [18] Er sprach zu ihm: Ich bin Azarias, der Sohn des Hananel, aus der Familie des großen Salmias. [19] Und Tobias sagte ruhig und bescheiden: Komme mein Bruder, und sei nicht böse, daß ich nach deiner Familie gefragt habe (sed peto ne irascaris, quod voluerim cognoscere genus tuum); denn siehe, mein Bruder und ich kennen Hananel und Nathan, die zwei Söhne des großen Salmias, als sie mit mir nach Jerusalem gingen, da ich in Israel wohnte, und ehrten mich dort, und sie wurden nicht verführt, als unsere Brüder irrten. Du bist von guter Familie (ex magno genere es tu); geh in Frieden, und ich will dir als Lohn geben täglich eine Drachme und dieselbe Kost wie für meinen Sohn, und ich will noch zu deinem Lohne hinzufügen, wenn der Herr euch in Frieden zurückführt. [20] Raphael antwortete: Fürchte nicht, denn ich werde gehen mit deinem Sohne, und wir werden in Frieden zurückkehren (ego sanum ducam et sanum tibi reducam filium tuum). Tobias rief seinen Sohn Tobijah und sagte zu ihm: Sei bereit, und gehe auf die Reise mit deinem Bruder. Möge Gott im Himmel euch leiten in Frieden (sit Deus in

itinere vestro) und seinen Engel mit euch senden (et angelus eius comitetur vobiscum) und eure Reise beschirmen und euch in Frieden zurückbringen. [22] Tobijah küßte seinen Vater und seine Mutter, und sie sagten zu ihm: gehe in Frieden; und sie gingen aus, um zu reisen (et ambulaverunt ambo simul). [23] Da weinte seine Mutter und sagte zu Tobias (coepit mater eius flere): Wie kommt es, daß du nicht gefürchtet hast, den jungen Mann fortzuschicken, denn er ist unser einziger Sohn, der vor uns aus- und eingeht; Gott hat uns erhalten auch ohne jenes Geld. [26] Da erwiderte ihr Tobias: Fürchte dich nicht, er wird in Frieden gehen und in Frieden zurückkommen (salvus perveniet filius noster et salvus revertetur ad nos), [27] und der gute Engel wird mit ihm sein (angelus Dei bonus comitetur ei), und seine Reise wird glücklich sein, und deine Augen werden ihn in Frieden zurückkehren sehen. [28] So hörte sie auf zu weinen (ad hanc vocem cessavit mater eius flere).

Kap. 6. [1] Der Jüngling ging und Raphael mit ihm; und sie kamen des Abends an den Fluß Tigris und wollten die Nacht dort verbringen. [2] Und Tobijah eilte an den Fluß, die Füße zu waschen (ut lavaret pedes suos), und ein Fisch sprang plötzlich aus dem Wasser und verschlang des Jünglings Brot, [3] und der junge Mann schrie auf. [4] Raphael sagte zu ihm: nimm den Fisch und laß ihn nicht fort! Und er faßte den Fisch an und zog ihn ans Land (attraxit eum in siccum). [5] Und Raphael sprach zu ihm: schneide den Fisch in der Mitte auf (exentera hunc piscem) und nimm sein Herz heraus; es ist gut damit zu räuchern vor einem Menschen, in dem ein Dämon oder ein böser Geist ist, und sie werden von ihm fliehen; dann auch die Galle, um damit zu salben die Augen, in denen der weiße Star ist, und sie werden geheilt. [6] So tat Tobijah, nahm heraus das Herz und die Galle, briet den Fisch und aß davon, den Rest aber ließ er auf dem Weg (secum tulerunt in via); und sie gingen nach Medien und kamen nach Ekbatana. [11] Und es sprach Raphael zu Tobijah: Mein Bruder, du kommst mit Reuel zu-

sammen, der ein alter Mann ist und eine Tochter hat, die besonders schön ist, deren Name Sara ist; und ich will sprechen mit ihm, damit er sie dir zum Weibe gebe. Und sie ist das einzige Kind des Vaters, und er liebt sie sehr, und sie ist ein gutes Weib und fürchtet den Himmel; und wenn wir von Rages zurückkehren, dann werden wir die Hochzeit feiern. Denn ich weiß, daß Reuel deinem Wunsche nicht widerstehen wird, und daß er sie dir geben wird, und wir werden sie zu deinem Vater mit uns bringen. [14] Tobijah sprach zu Raphael: ich habe gehört, daß sie an sieben Männer vergeben war, und sie starben, bevor sie zu ihr kamen, und ich habe gehört, daß Asmodäus, der König der Dämonen, sie getötet hat (sed et hoc audivi, quia daemonium occidit illos). [15] Und nun fürchte ich den Dämon, daß er vielleicht mich töte (timeo ergo, ne forte et mihi haec eveniant), und ich das Greisenalter meiner Eltern aus Gram zu Grabe bringe (deponam senectutem illorum cum tristitia ad inferos), und daß sie niemand haben, weder Sohn noch Tochter, sie zu begraben, wenn sie tot sind. [16] Raphael sprach zu ihm: Gedenkst du nicht der Vorschrift deines Vaters, daß du ein Weib nehmen sollst aus der Familie des Vaters? Nun höre mich (audi me) und fürchte nicht den Dämon. Ich weiß, daß du sie diese Nacht zum Weibe nehmen wirst. [18] Und wenn du mit ihr ins Hochzeitszimmer kommst, nimm das Herz von dem Fisch und räuchere damit unter ihre Kleider. [19] Und der Dämon wird es riechen und entfliehen und niemals wieder kommen. Und wenn du wünschest, dich ihr zu nähern, so richtet euch beide vom Bett auf und flehet und betet um Gnade vor Gott, der seine Güte auf euch herablassen und euch Heilung schenken wird. Und so sollst du dich ihr nähern und Kinder mit ihr zeugen. Fürchte dich nicht, denn sie ist bestimmt von Anfang an, und du sollst sie vom Dämon befreien. Als Tobijah diese Worte hörte, erglühte sein Herz für Sara.

Kap. 7. [1] Und sie kamen ins Haus des Reuel in Ekbatana, und sie fanden ihn an der Tür des Hauses, und sie redeten ihn

an und begrüßten ihn. Er sagte zu ihnen: gehet ein in Frieden in dies Haus; und sie gingen hinein. [2] Und Reuel sprach zu Ednah, seinem Weibe: Wie ähnlich ist dieser Jüngling meinem Bruder Tobias (quam similis est iuvenis iste consobrino meo!)! [3] Und Ednah fragte sie: von wo seid ihr? (unde estis); sie antworteten ihr: aus der Gefangenschaft, die in Ninive ist, von dem Stamme Nephthali (ex tribu N. sumus, ex captivitate Nin.). [4] Sie sagte zu ihnen: Kennet ihr Tobias, unsern Bruder (nostis Tob. fratrem meum?)? Sie sagten zu ihr: wir wissen, daß er gesund ist; und Tobijah sagte: Tobias ist mein Vater. [6] Und Reuel lief auf ihn zu, umarmte und küßte ihn, und sie weinten (misit se R. et cum lacrymis osculatus est eum). [7] Und Reuel sprach: sei gesegnet, Tobijah! Du bist der Sohn eines rechtschaffenen und achtbaren Mannes (benedictio sit tibi, quia boni et optimi viri filius es). Die Hände eines rechtschaffenen Mannes sind geschwächt, wenn ein frommer Mann, der Barmherzigkeit geübt und die Gebote gehalten hat, mit Blindheit geschlagen ist; so umarmte Reuel den Tobijah, seinen Brudersohn und weinte an seinem Halse (et plorans supra collum eius). [8] Und Ednah, sein Weib, und Sara, seine Tochter, weinten über ihn. [9] Und Reuel schlachtete einen Bock, und sie bereiteten ein Mahl für sie (praecepit R. occidi arietem et parari convivium), und sie aßen und tranken. Vor Beendigung des Mahles sagte Tobijah zu Raphael: sprich mit Reuel betreffs seiner Tochter Sara, daß er sie mir zum Weibe gebe. Und Raphael teilte dem Reuel die Worte Tobijahs mit. Reuel antwortete dem Tobijah: Mein Sohn, es ist besser, daß ich dir meine Tochter gebe, als einem andern Manne; doch will ich dir die Wahrheit mitteilen. Ich habe sie schon sieben Männern vergeben, und sie starben alle, bevor sie zu ihr kamen. Aber jetzt iß und trink. [10] Tobijah sprach: ich will nicht essen, noch trinken, bis du sie mir gegeben hast. Reuel sprach: So nimm sie, denn du bist ihr Bruder, und sie ist deine Schwester, und nun ist sie dir gegeben nach dem mosaischen Gesetze (v. 14: secundum

legem Moysi). [15] Möge Gott, der Herr des Himmels, euch diese Nacht erhalten und seine Gnade auf euch herablassen und seinen Frieden. Dann nahm Reuel seine Tochter Sara und gab sie dem Tobijah zur Frau und sprach: Nimm sie nach der Bestimmung des mosaischen Gesetzes und führe sie hin zu deinem Vater. Und Reuel rief sein Weib Ednah, daß sie bringe Papier, um darauf die Handlung des Ehevertrages seiner Tochter zu verzeichnen (v. 16: et accepta charta fecerunt conscriptionem coniugii); und sie tat so, und sie schrieben den Vertrag, und die Zeugen bescheinigten es. [17] Dann aßen und tranken sie (post haec epulati sunt). [18] Reuel sprach zu seinem Weibe Ednah: bereite ein Hochzeitszimmer und bringe deine Tochter hin (ut praepararet alterum cubiculum, [19] et introduxit illuc S. filiam suam), und sie tat so. [19] Und Ednah umarmte ihre Tochter Sara und weinte (et lacrymata est), [20] indem sie sagte: meine Tochter, möge der Gott des Himmels dir diese Nacht seine Güte zeigen und wachen über euch und euch Freude bescheren für die Schmerzen, die du vorher ertragen hast (Dominus coeli det tibi gaudium pro taedio, quod perpessa es).

Kap. 8. [1] Und es geschah, als sie das Zimmer und das Schlafgemach bereitet hatten, gingen Tobijah und sein Weib Sara hinein. [2] Und Tobijah gedachte der Worte Raphaels (recordatus T. sermonum angeli) und nahm das Herz des Fisches (partem iecoris), legte es auf eine Pfanne (posuitque eam super carbones vivos) und räucherte damit unter die Kleider Saras. Und Asmodäus roch den Duft [3] und floh nach dem äußersten Ende von Aegypten, und Raphael sperrte ihn ein und band ihn dort fest (religavit illud in deserto superioris Aegypti). Dann gingen sie aus dem Zimmer und schlossen die Türe hinter sich zu. [4] Und es erhob sich Tobijah aus dem Bette und sprach zu Sara: Meine Schwester, stehe auf und laß uns Gebete vor Gott verrichten (S. exsurge et deprecemur Deum), der seine Gnade und Güte auf uns gesandt hat. [7] Und Tobijah betete vor Gott: Gepriesen seist du, o Herr, Gott

Israels, und gepriesen sei dein Name auf ewig, mögen die Himmel und alle Geschöpfe dich preisen! [8] Du hast Adam geschaffen und gabst ihm Eva, sein Weib, zur Gefährtin (tu fecisti Adam — dedistique ei adiutorium Hevam), und von ihr sind alle Söhne der Menschen. Und du sprachst: es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibe, ich will ihm eine Gehilfin geben. [9] Und jetzt, o Gott, ich nahm diese meine Schwester nicht aus Lust, sondern nach der Regel des Gesetzes (et nunc, Domine, tu scis, quia non luxuriae causa accipio sororem meam coniugem); sei uns gnädig und verleihe uns deine Huld, daß wir in Frieden vereint bleiben, und gib uns gute Kinder. [10] Sara antwortete und sprach: es möge geschehen; und er kam zusammen diese Nacht. [11] Und es geschah, daß Reuel in der Mitte der Nacht (circa pullorum cantum) kam und seine Diener ein Grab stechen ließ (accersiri iussit R. servos suos et abierunt cum eo pariter, ut foderent sepulcrum); [12] indem er sprach: wenn der junge Mann stirbt, so werden wir ihn nachts begraben, so daß niemand davon weiß, und wir keinen Vorwurf haben. [13] Und er rief sein Weib Ednah und sprach zu ihr: [14] Schicke eine Magd ins Zimmer (mitte unam ex ancillis tuis) mit einem Licht in der Hand und laß sie sehen (et videat), ob er lebt; wenn er nicht mehr ist, wollen wir ihn begraben (si mortuus est, ut sepeliam eum), und keiner soll es erfahren. [15] Und sie sandte ihre Magd ins Zimmer (at illa misit unam ex ancillis suis), [16] und sie kam zurück (reversa) und sagte zu ihnen: Es segne euch Gott, der Herr der Welt, denn jener lebt. [17] Und Reuel sprach: Gepriesen bist du, o Gott, Herr des Himmels (benedicimus te) und der Erde; du schlägst und du heilst, dein Segen ist heilig und rein; mögen deine Heiligen dich preisen und alle Geschöpfe deiner Hand, mögen deine Engel dich preisen auf ewig, gepriesen sei dein berühmter Name! Denn du hast Freude uns gegeben, und nicht wie wir ahnten (quemadmodum putabamus; v. 17); gepriesen bist du, o Gott, denn du hast Mitleid gehabt mit beiden (misertus es autem duobus unicis; v. 19);

gewähre ihnen Frieden, Gnade und Frohlocken auf immer in ihrem Leben. [20] Und es kamen seine Diener, und er sprach zu ihnen: schüttet das Grab zu (ut replerent fossam), bevor es jemand bemerkt.[21] Dann sagte er zu seinem Weibe: bereite ein großes Mahl (ut instrueret convivium) und eile nach der Herde und nimm davon Kälber und Schafe und befiehl, daß ein gutes Fest bereitet werde, und sie tat so (in B. steht v. 21 mit 23 nicht im Widerspruch). [23] Und er sprach zu Tobijah: Du sollst von meinem Hause nicht vor vierzehn Tagen fortreisen (ut duas hebdomadas moraretur apud se), sondern erfreue meine verlassene Tochter; [24] und nimm die Hälfte von meinen Gütern jetzt (dimidiam partem dedit Tobiae), und wenn ich und meine Frau gestorben sind, sollst du alles erhalten. Du sollst mir ein teurer Sohn sein, und ich dein Vater, und meine Frau Ednah deine Mutter für immer.

Kap. 9. [1] Da rief Tobijah den Raphael und sprach zu ihm: Mein Bruder Azarias (tunc vocavit T. angelum — dixitque ei: Az. frater), nimm mit dir vier Diener und zwei Kamele (vergl. B. v. 6: assumens quatuor ex servis R. et duos camelos) [3] und geh nach Rages zu Gabael (et vadas ad Gab. in R.) und gib ihm seinen Ring, und er wird dir das Geld geben (et recipias ab eo pecuniam) und lade ihn zu meiner Hochzeit ein (et roges eum venire ad nuptias meas), [4] [5] denn Reuel hat geschworen, daß ich von seinem Hause nicht vor vierzehn Tagen fortreise. Aber mein Vater zählt die Tage, und wenn ein Tag darüber ist, wird die Seele des Vaters traurig, und doch kann ich den Eid des Reuel nicht fruchtlos machen (cuius adiuramentum spernere non possum). [6] Und Raphael ging mit zwei Kamelen und vier Dienern nach der Stadt Rages, und er wurde bewirtet im Hause des Gabael, und Raphael gab ihm den Ring [7] und sagte ihm, daß Tobijah, der Sohn des Tobias, sich verheiratet habe mit Sara, der Tochter des Reuel, und Tobijah ihn einlade, zu seiner Hochzeit zu kommen. Als Gabael dies gehört hatte, lud er das Geld auf die Kamele und kam zu

der Hochzeit. [8] Und er fand Tobijah sitzend an der Tafel (invenit T. discumbentem), und er küßte ihn und weinte über ihn (osculati sunt se invicem et flevit G.) vor überaus großer Freude [9] und sagte zu ihm: Der Gott vom Himmel segne den guten und achtbaren Mann, der viel Almosen verteilte (et elemosynas facientis), [10] und gepriesen sei der Gott meines Verwandten Tobias, der dir und deinem Vater und deiner Mutter dies gute Weib gab (dicatur benedictio super uxorem tuam).

Kap. 10. [1] Tobias aber zählte täglich die Tage seines Sohnes, die er brauchte bis zum Empfange des Geldes und zu seiner Rückkehr. Und als die Tage gemäß seiner Rechnung vorüber waren, und Tobijah, sein Sohn, nicht zurückkam, sagte er bei sich: vielleicht halten sie ihn zurück (quare detentus est ibi?), [2] oder ist Gabael gestorben (putasne, Gab. mortuus est), und sie gaben ihm nicht das Geld (et nemo reddet illi pecuniam?); und er begann besorgt zu werden (coepit contristari). [4] Und sein Weib Hanna sagte zu ihm: Mein Sohn ist verloren, und seine Seele lebt nicht mehr, und darum ist er nicht zur Zeit da. Und sie begann zu trauern und zu weinen um ihren Sohn, indem sie sprach: Wehe mir, mein Sohn, daß ich dich gehen ließ ins ferne Land (heu me, fili mi, ut quid te misimus peregrinari), das Licht meiner Augen (lumen oculorum nostrorum), warum ließ ich dich gehen! [6] Und Tobias sprach zu ihr: Sei ruhig, fürchte nicht, dein Sohn wird in Frieden zurückkehren; es ist nur ein Zufall ihm begegnet, denn der Mann, der mit ihm ging, ist zuverlässig (satis fidelis est vir ille, cum quo misimus eum); sei ruhig, denn er wird in Frieden ankommen. Aber sie sagte: Sei still, und tröste mich nicht über meinen Sohn. [7] Und sie ging hinaus auf den Kreuzweg bei Tage und bei Nacht an die Stelle, da ihr Sohn kommen sollte, und sie aß nichts als Tränen in der Nacht, und ihr Herz hatte keine Ruhe. [8] Als aber der vierzehnte Hochzeitstag vorüber war, sagte Tobijah zu Reuel: Laß mich gehen, denn mein Vater und meine Mutter bangen sich nach mir (cruciatur spiritus eorum in ipsis); so

bitte ich dich, laß mich gehen, denn ich kann nicht länger bleiben. [10] Und Reuel sagte zu ihm: Warte noch eine Weile bei mir, und ich will Nachricht schicken, an deinen Vater über alles, was du getan hast. Tobijah antwortete ihm: Erlaube mir, zu meinem Vater zurückzukehren. Und es erhob sich Reuel und gab dem Tobijah seine Tochter Sara und die Hälfte seiner Güter, Diener, Esel, Kamele, Schafe, Ochsen und Kleider und Gefäße von Silber und Gold und ließ sie gehen in Ruhe und Zufriedenheit. [11] Und er segnete sie, indem er sprach: Gott gebe euch Frieden und gewähre mir, daß ich eure Kinder sehe, bevor ich sterbe (videant oculi mei filios vestros, priusquam morior). [12] Und er umarmte und küßte sie und sagte zu seiner Tochter Sara: [13] sorge dafür, daß du ehrest deine Schwiegereltern, die beide deine Eltern sind. Gehe in Frieden, und möge ich gute Nachricht von dir vernehmen mit großer Freude. Aber Ednah sprach zu Tobijah: Du bist mein Sohn und Bruder; möge Gott im Himmel dich leiten in Frieden, und laß mich gute Kinder sehen von Sara, meiner Tochter. Nun siehe, Sara, meine Tochter, ist in deiner Hand, behandle sie nicht übel alle Tage ihres Lebens; gehe in Frieden. Ich bin deine Mutter, und Sara ist dein Weib; möge euch Gott helfen auf euren Wegen alle Tage eures Lebens. Und sie küßte sie und verabschiedete sie. Und Tobijah ging davon freudig und segnete den Gott des Himmels und der Erde, welcher ihnen seinen Engel geschickt hatte, um seine Reise zu segnen, und er segnete Reuel und sein Weib und sprach: Möge Gott mir beistehen, euch zu ehren alle Tage eures Lebens.

Kap. 11. [1] Und Tobias ging voran, bis er zur Stadt Atris kam, das Ninive gegenüberliegt [2]. Und Raphael sprach zu Tobijah: Mein Bruder, du weißt, wie du deinen Vater verlassen hast (T. frater, scis quemadmodum reliquisti patrem tuum); [3] daher laß dein Weib hinter uns nachkommen mit unsern Leuten, und ich mit dir wollen vorangehen, das Haus vorzubereiten. So gingen sie beide voran[5]. Und sie fanden seine

Mutter am Kreuzwege nach ihrem Sohn schauend; und als sie ihn erblickte, eilte sie auf ihn zu und umarmte und küßte ihn, indem sie sprach: Gott sei gepriesen, der dich in Frieden zurückgebracht hat, denn ich glaubte nie mehr dein Angesicht zu sehen. Und nun, mein Sohn, warum hast du gezögert zu kommen? Und er erzählte ihr alles. Und sie war äußerst froh und sagte zu ihm: Gehe zu deinem Vater, und ich will hier warten, bis daß dein Weib kommt. So ging Tobijah, und Raphael mit ihm. Und als Tobias hörte, daß sein Sohn gekommen war, freute er sich sehr und sprach zu ihm: Mein Sohn, komme zu mir, daß ich dich küssen kann, denn ich kann nicht zu dir kommen. Da sprach Raphael zu Tobijah: Nimm von der Galle des Fisches und laß sie in die Augen. Und Gott machte die Augen gesund, wie sie vorher waren. Und Tobias war glücklich über die große Güte, welche ihm Gott erwiesen hatte [16]. Und Tobias pries Gott, indem er sprach: Gott sei gedankt, der seine Güte für mich nicht zurückhielt, und mich aus der Finsternis zum Lichte zurückgebracht hat. Du bist es, der du schlägst und heilst (v. 17: tu castigasti me et tu salvasti me). Niemand ist wie du, der ohne Lohn heilt, und es ist kein Gott weder im Himmel noch auf Erden, der so mächtige Dinge, wie die Deinigen, ausführt. [19] Dann erzählte Tobijah seinem Vater alles, was er getan hatte, und richtete das Haus ein. Und es gingen Tobias und sein Sohn Tobijah seiner Schwiegertochter entgegen und mit ihnen Raphael. Und es geschah, als er sie erblickte, daß er erfreut war über sie, und er führte sie ins Haus, segnete sie und sprach: Möge Gott von diesem Weibe rechtschaffene Kinder bescheren, und meine und deiner Mutter Augen sie schauen.

Kap. 12. Nun aber, als sie ins Haus kamen, trat Raphael nicht mit ihnen ein, sondern ging seinen Weg. Darauf sprach Tobias zu Tobijah: gehe auf den Marktplatz und rufe unsern Bruder Azarias, um ihm seinen Lohn zu geben, und wir wollen noch zulegen, weil er zuverlässig und ein achtbarer Mann ist. Und Tobijah ging auf den Marktplatz und fand Raphael nicht,

und er fragte nach ihm alle Leute der Stadt, aber er konnte keinen finden, der ihn gesehen hätte. Er kehrte zum Vater zurück und sagte: ich habe ihn nicht gefunden. Alsdann wußte sein Vater, daß es der Engel Raphael war, den Gott gesandt hatte, um Sara aus den Händen des Dämons zu befreien und seine Augen zu heilen. Und er pries Gott mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der seinen guten Engel gesandt hat mit meinem Sohne und seine Reise erfreute und zwei arme Leute geheilt hat, wie wir selbst. Und von diesem Tage an segnete Gott den Tobias und Tobijah seinen Sohn und gab ihm Kinder von seinem Weibe Sara. Reuel und Ednah starben hernach, und Tobijah erbte alle ihre Güter."

Welche Folgerungen nun kann man aus der Vergleichung dieser beiden Texte ziehen? Die zahlreichen, oft minimalen Berührungspunkte, die sich zum größeren Teile nur zwischen diesen beiden Texten finden, weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle, denn eine direkte Bearbeitung des einen Textes nach dem andern ist durch das Auseinandergehen an wichtigen Stellen ausgeschlossen; besonders der Schluß weicht ja in beiden vollständig ab. Daß Ar. getreuer als V. seiner Vorlage gefolgt ist, sieht man aus der einfachen Sprache, die das hebräische Kolorit deutlich zum Ausdruck bringt. Der heil. Hieronymus weicht dagegen mehrfach von seiner Vorlage ab, wie man das aus Stellen ersieht, die durchaus unhebräisch sind, wie 1, 8: haec et his similia (secundum legem Domini), oder 2, 23: atque his et aliis huiuscemodi verbis, oder 3, 9: ergo cum pro culpa increparet, 9, 7: omnia quae gesta sunt und andern. Zugleich erkennt man in beiden Texten an mehreren Stellen auch die freiarbeitende Hand, die hie und da einen Pinselstrich hinzufügt oder das ursprüngliche Bild verwischt. Doch wird es sich schwer feststellen lassen, wieviel an Abweichungen vom ursprünglichen Texte ein jeder schon in seiner Vorlage gefunden und wieviel er aus Eigenem gearbeitet hat. Das Nähere muß eine Vergleichung mit den andern Texten ergeben. Unzweifel-

haft aber geht aus dieser Vergleichung obiger Texte hervor, daß an der eigenen Aussage des heil. Hieronymus über die Anfertigung seines Textes nicht im mindesten zu zweifeln ist: quia vicina est Chaldaeorum lingua (die aramäische) sermoni hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens unius diei laborem arripui et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus latinis exposui. Hinzuzufügen ist aber, daß er beim Diktieren des lateinischen Textes viele sprachliche Wendungen aus der alten Itala herübergenommen hat.

3.

Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians.

Von P. Joseph Hontheim S. J. in Valkenburg (Holland).

I. Vorbemerkungen.

1. Das Diatessaron Tatians liegt in verschiedenen Rezensionen vor. Wir unterscheiden das syrische, das arabische (A), das lateinische (L) und das griechische (G) Diatessaron. Das syrische Diatessaron erschließen wir aus dem Kommentar, den Ephrem der Syrer dazu verfaßte. Dieser Kommentar ist in armenischer Übersetzung auf uns gekommen. Sie wurde in den armenisch erhaltenen Schriften Ephrems (Venedig 1836, Bd II 5—260) gedruckt, ist aber weitern Kreisen erst zugänglich geworden durch die 1876 von Moesinger herausgegebene lateinische Übersetzung: Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo. In latinum translata a Ioanne Baptista Aucher Mechitarista.

Cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Georgius Moesinger, Venetiis 1876. Nach diesem Kommentar hat Th. Zahn eine gut gelungene Rekonstruktion des Diatessaron unternommen: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Erlangen, I (1881). Vgl. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig II (1892) S. 530—556. Das auf diesem Wege gewonnene syrische Diatessaron ist in der Abfolge der evangelischen Perikopen identisch mit dem arabischen und wird deshalb von uns im Folgenden zunächst beiseite gelassen. Erst später (VIII) werden wir uns eingehend mit ihm befassen, um zu sehen, ob und inwieweit die vorher und ohne dasselbe gebildeten Anschauungen seinetwegen zu modifizieren seien.

2. Als arabisches Diatessaron bezeichnen wir die 1888 von Ciasca herausgegebene Evangelienharmonie, die in der (Borgianischen) Handschrift selbst ausdrücklich als arabische Übersetzung eines syrischen Originals auftritt: Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice. Edidit et translatione latina donavit Aug. Ciasca O. S. Aug., Romae 1888. Die Ausgabe Ciascas beruht auf zwei Manuskripten, von denen das eine im Anfange des 18. Jahrhunderts von Assemani aus Ägypten in die vatikanische Bibliothek gebracht wurde, [Assemani, Biblioth. orient. I S. 619; III, 1 S. 12—13], während das andere erst im Jahre 1886 nach Rom in das Borgianische Museum kam als ein Geschenk seines Eigentümers, des koptischen Katholiken Halim Dos Galî. Die beiden Manuskripte sind identisch; nur enthält das vatikanische die Genealogien des Matthäus und Lukas im Text, während das Borgianische sie richtig an den Rand (ans Ende des Werkes) verwiesen hat. Schon im Jahre 1883 hatte Ciasca das vatikanische Manuskript in einer Abhandlung eingehend besprochen und durch eine Tabelle die Abfolge der evangelischen Perikopen in demselben vollständig zur allgemeinen

Kenntnis gebracht. Die Abhandlung erschien in Analecta sacra, Ed. Card. Pitra, Romae IV (1883) pag. 463—487.

3. Das lateinische Diatessaron ist die Evangelienharmonie in dem bekannten Codex Fuldensis. [Codex Fuldensis, ed. Ernestus Ranke, Marburgi et Lipsiae 1868. — Der Text findet sich auch bei Migne P. L. 68, 255—358]. Diese Harmonie war im Mittelalter weit verbreitet. Sie liegt dem Heliand zu grunde. Zacharias Chrysopolitanus schrieb um 1130 einen Kommentar dazu. [Maxima Bibliotheca Patrum, Lugduni 1677 ff. tom. XIX c. 732—975. Migne P. L. 186, 10—610]. — Über Zacharias Chrysopolitanus und seinen Kommentar zur Evangelienharmonie handelt eingehend Otto Schmid in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1886 (S. 531—547) und 1887 (S. 231—275). Vgl. unten X.

4. Das griechische Diatessaron liegt uns nur in einem Auszuge vor, den Ottomar Luscinius (Nachtigall) unter Fragmenten griechischer Handschriften fand. Der Auszug war in der Handschrift als das Werk des Ammonius von Alexandrien bezeichnet. Luscinius übertrug das Exzerpt aus dem Griechischen ins Lateinische und ließ die Übersetzung 1523 in Augsburg erscheinen. Ich benutze bei meiner Arbeit den Abdruck dieser Ausgabe, der sich in der Lyoner Bibliotheca maxima unter dem Titel Tatiani Assyrii ss. evangeliorum Diatessaron befindet. Tom. 2, pars 2. pag. 203—212. — Die Bibliotheca maxima bezeichnet die Harmonie des Codex Fuldensis als Werk des Ammonius (tom. 3. pag. 265—299), dagegen das von Luscinius herausgegebene Exzerpt als Werk Tatians. — Über Tatian und sein Diatessaron unterrichtet gut Bludau im Freiburger „Kirchenlexikon" s. v. Tatian.

5. Mit dem Diatessaron verwandt ist das Werk des Alexandriners Ammonius, des Zeitgenossen des Origenes. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II (1903) § 51. Er hat, wie Eusebius im Briefe an Karpianus be-

richtet [Migne, P. G. 22, 1276. Gregory in den Prolegomena zu Tischendorf editio octava critica major des neuen Testaments I (1884) S. 145.], dem Texte des Matthäusevangeliums die parallelen Texte aus den andern Evangelien an die Seite gestellt: τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς. Er hat also, wie wir uns vorstellen mögen, die vier Evangelien in vier Kolumnen neben einander geschrieben. In der ersten Kolumne stand das Evangelium des Matthäus ganz genau in der gewöhnlichen Form und Ordnung. In der zweiten Kolumne standen aus Markus bloß die Parallelen zum Matthäus jede neben der zugehörigen Matthäusperikope. In der dritten Kolumne standen die Lukasparallelen, in der vierten die Johannesparallelen. Die Perikopen aus Markus, Lukas und Johannes standen also, wie Eusebius zum Überfluß noch eigens betont, nicht in der Ordnung, die sie beim Evangelisten hatten, sondern in der durch Matthäus ihnen vorgezeichneten Ordnung.

Auch das Diatessaron Tatians brachte, wie wir sehen werden (III), die Perikopen des Matthäusevangeliums fast ganz in der Ordnung, die sie beim Evangelisten hatten. Denken wir uns jetzt bei Tatian alle Perikopen gestrichen, für die es keine Parallelen bei Matthäus gibt, und vergleichen wir das so gekürzte Diatessaron Tatians mit dem des Ammonius! Die beiden sind offenbar nach Inhalt und Ordnung der Perikopen identisch. Sie unterscheiden sich wie eine Harmonie von einer Synopsis. Tatian bietet eine Evangelienharmonie, in der die Perikopen des Matthäus mit den Parallelen aus den drei andern Evangelien zu einer einheitlichen Erzählung verwoben sind. Ammonius bietet die zu dieser Harmonie gehörige Synopse, in der die Parallelerzählung nicht mit der des Matthäus verwoben, sondern einfach in einer Nebenkolumne ihr an die Seite gestellt ist. Bei dieser engsten Verwandtschaft der beiden

Werke wird man sich nicht mehr verwundern, wenn sie vielfach einander gleichgesetzt und mit einander verwechselt werden. So berichtet z. B. Ebedjesu († 1318), das Diatessaron stamme von Ammonius, d. h. Tatian [Assemani, Bibl. orient. III. 1 S. 12]. Ähnliche Unklarheiten finden sich bei andern Syrern. Vgl. Abbé Martin in Revue des Questions historiques 1883, 1. S. 357—361 (er hat die in Betracht kommenden syrischen Handschriften selbst in Händen gehabt). Zahn, Forschungen I. S. 98 ff. Arthur Hjelt in Zahns Forschungen VII, 1. S. 35 ff. Vielleicht haben diese Angaben der Syrer ihren Grund zum Teil darin, daß die Synopse des Ammonius nicht ohne Einfluß auf die Form des syrischen Diatessaron geblieben ist. Vgl. VII, 8 a b.

Was machte Ammonius mit den Perikopen, die bei Matthäus keine Parallelen hatten? Eusebius schweigt. Daß Ammonius sie (also fast das ganze Johannesevangelium) einfach unterdrückt habe, ist mir wenig wahrscheinlich. Dann wäre ja sein Werk kein Diatessaron gewesen, sondern bloß ein mit Parallelen belasteter Matthäus. Er hat aber ein Diatessaron geschrieben: τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον. Er hat also diese Perikopen mit ihren etwaigen Parallelen entweder an geeignet scheinender Stelle zwischen die Matthäusperikopen eingeschoben wie Tatian oder er schrieb sie hinter das ganze Matthäusevangelium mit seinen Parallelen. Mir scheint es wahrscheinlicher, daß er sie in Matthäus zwischengeschoben hat. Sonst hätte er nicht *ein* Evangelium geschrieben, sondern vier: ein vollständiges nach Matthäus mit beigeschriebenen Parallelen; ein fragmentarisches nach Markus ebenfalls mit beigeschriebenen Parallelen, dem aber alle Perikopen fehlten, denen bei Matthäus eine Parallele entsprach; zwei weitere fragmentarische Evangelien nach Lukas und Johannes. Hat nun Ammonius beim Einschieben der fraglichen Perikopen sich allweg Tatian zum Vorbild genommen, so war sein Werk nicht bloß in

Bezug auf Matthäus und seine Parallelen sondern in allen Stücken dem Diatessaron Tatians gleichwertig; es war dann ganz und gar die zur Evangelienharmonie Tatians gehörige Synopse. Die Arbeit des Ammonius nach der ihr eigentümlichen synoptischen Form scheint früh verschwunden zu sein. Neben der Harmonie des Tatian und den Kanones des Eusebius hatte diese Synopse keinen selbständigen Wert. Doch mag manche Änderung, die das Diatessaron erlitt, im Hinblick auf Ammonius vorgenommen worden sein, der dasselbe in seiner Synopse wohl nicht sklavisch nachgeahmt, sondern hie und da die Ordnung der Perikopen „verbessert" hat. Hat etwa schon Ammonius die Genealogien beigefügt? Vgl. VII, 8 a b.

6. In der Synopse des Ammonius zerfiel jedes der vier Evangelien von selbst in eine Reihe von Perikopen, je nachdem eine Stelle in den andern Evangelien 1—3 oder keine Parallelen hatte. Es lag nahe diese Perikopen mit fortlaufenden Nummern zu versehen gemäß der Stellung im Evangelium, dem sie entnommen waren. War dies geschehen, so konnte man die Synopse einfach so abschreiben, daß man nicht die Perikopen selbst hinschrieb, sondern bloß ihre Nummern. So reduzierte sich die Synopse auf eine Tabelle mit etwa 600 Zeilen, und jede Zeile auf 1—4 Zahlen. Diese eine Tabelle konnte man in 10 Tabellen verwandeln. In die 1. Tabelle trug man jene Zeilen ein, die aus 4 Zahlen bestanden; in die 2. jene Zeilen, die aus 3 Zahlen bestanden, und in denen nur die Johanneskolumne leer war; in die 3. und 4. jene Zeilen, in denen nur die Markus- oder Lukaskolumne leer stand (Zeilen, in denen nur die Matthäuskolumne leer war, gab es nicht); in die 5.—9. Tabelle jene Zeilen, die nur 2 Zahlen hatten (für Matthäus und Lukas, für Matthäus und Markus, für Matthäus und Johannes, für Lukas und Markus, für Lukas und Johannes; Zeilen, in denen nur die Markus- und Jo-

hanneskolumne besetzt waren, gab es nicht); in die 10. Tabelle endlich jene Zeilen, in denen nur 1 Zahl stand in was immer für einer Kolumne. Diese Arbeit hat Eusebius getan, und damit waren „die 10 eusebianischen Kanones“ fix und fertig.

Die Arbeiten des Tatian, Ammonius und Eusebius stehen also in der innigsten Beziehung zu einander. Tatian schrieb eine Evangelienharmonie, Ammonius die entsprechende Synopse, Eusebius verwandelte diese Synopse in eine Zahlentabelle. Eusebius sagt ausdrücklich, daß er bei Herstellung seiner Kanones von Ammonius ausgegangen sei: ἐκ τοῦ πονήματος τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς εἰληφὼς ἀφορμάς; er beschreibt auch sehr klar die Art und Weise, wie er es gemacht habe. Doch hat Eusebius gewiß die Parallelisierung der Texte mehr bis ins kleinste durchgeführt, als dies in der Evangelienharmonie Tatians geschehen konnte. Diese mehr detaillierte Parallelisierung war wohl schon von Ammonius in seiner Synopse in Angriff genommen worden, so daß die eusebianische Kanones von Tatian vorbereitet, von Ammonius weitergeführt und schließlich von Eusebius vollendet wurden. So konnte Hieronymus nicht ohne Grund von Ammonius sagen: Evangelicos canones excogitavit, quos postea secutus est Eusebius Caesareensis. De viris illustribus c. 55 (Migne 23, 687). Denn die Abgrenzung der Perikopen ging, wenigstens zu einem sehr großen Teil, von Ammonius aus, während die Numerierung derselben das Werk des Eusebius ist.

7. Auffallend ist, daß Hieronymus De viris illustribus c. 29 unter Tatians Werken nicht das Diatessaron aufführt, von dem doch Eusebius Hist. eccl. IV, 29, 6 ausdrücklich berichtet hatte. Dafür lesen wir in einem seiner Briefe [Ep. 121 ad Algasiam c. 7 (Migne 22, 1020)], Theophilus, der Patriarch von Antiochien und Zeitgenosse Tatians [Bardenhewer, Altchristl. Literatur I (1902) S. 285], habe

eine Evangelienharmonie verfaßt: Quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens. (De viris illustribus c. 25 wird diese Harmonie unter den Werken des Theophilus nicht genannt.) Könnte nicht diese angebliche Harmonie des Theophilus identisch mit der Tatians sein? Hat etwa Hieronymus das Diatessaron lieber dem Patriarchen von Syrien zugeschrieben, unter dem es in die Kirchen Syriens Eingang zu finden begann, als dem Häretiker Tatian, vielleicht um das Werk nicht zu diskreditieren? Man darf ja ein dem kirchlichen Gebrauche dienendes Buch, wie das Diatessaron oder einen Katechismus, sowohl dem Theologen zuschreiben, der es verfaßte, als dem Bischof, der es einführte. Jedenfalls ist von einem zweiten Diatessaron, das zu gleicher Zeit (um 160) und in der gleichen Provinz Syrien mit dem Tatians aufgetreten wäre, sonst nichts bekannt (Vgl. Abbé Martin in Revue des Questions historiques 1883, 1 S. 352). Auch Petrus Comestor schreibt die Harmonie des Tatian dem Theophilus von Antiochien zu. Vgl. X, 2.

8. Über andere harmonistische Versuche der ältern Zeit vgl. VIII, 3—4. Vgl. auch X.

II. Tabellarische Übersicht über den Aufbau des Diatessaron.

1. A, L und G (d. h. das arabische, lateinische und griechische Diatessaron) sind bloße Varianten ein und desselben Werkes. Das ist allgemein zugegeben und wird im Verlaufe unserer Arbeit immer deutlicher sich herausstellen; vgl. unten VII. Dieses Werk ist das einst in der syrischen Kirche weit verbreitete Diatessaron Tatians. Als solches tritt es ausdrücklich auf in den beiden Handschriften von A; als solches wird es auch erwiesen durch die Identität, die zwischen A und der aus Ephrems Kommentar erschlos-

senen Evangelienharmonie besteht, die allgemein als Werk Tatians bezeugt ist. Niemand zweifelt heute mehr daran. Vgl. VII, 6.

2. Tatian hat aus den vier Evangelien ein einheitliches Leben Jesu zusammengestellt, indem er die parallelen Abschnitte miteinander verwob und die Stücke mit verschiedenem Inhalte in passender Abfolge aneinanderreihte. Wir wollen nun im folgenden die Grundsätze erforschen, nach denen Tatian die gegenseitige Stellung der Perikopen bestimmte. Das Resultat wird sein: Tatian beabsichtigte im allgemeinen eine chronologische Folge. Er legte seinem Werke das Matthäusevangelium zu grunde, und nahm an ihm nur zwei kleine Umstellungen (mit Rücksicht auf Johannes) vor. Dem Matthäusevangelium wurde zunächst das Johannesevangelium einverleibt und damit (besonders durch die johanneischen Festzeiten) der chronologische Rahmen des ganzen Werkes vollendet. Die Perikopen bei Markus und Lukas wurden dann, meist ohne Rücksicht auf ihre Ordnung beim Evangelisten, in diesem Rahmen so gut als möglich untergebracht.

3. Wir geben zunächst in einer Tabelle mit neun Kolumnen eine Übersicht über das Diatessaron. Die 1. Kolumne mit der Aufschrift T (d. i. Tatian) enthält die Nummern der natürlichen Zahlenreihe von 1 bis 102 und bezeichnet dadurch die Stelle, welche, wie die Arbeit zeigen wird, die evangelische Perikope ursprünglich im Diatessaron Tatians gehabt hat. Die 2. Kolumne mit der Aufschrift G gibt die Nummer der Stelle, welche die Perikope in G hat. Diese Nummern entnehmen wir dem tabellarischen Aufriß von G, den Zahn entworfen hat (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 317—324). Die 3. Kolumne mit der Aufschrift L gibt die Nummer des Kapitels, dem die Perikope in L (im Codex Fuldensis) angehört. Die 4. Kolumne mit der Aufschrift A bezeichnet nach Kapitel und Vers die Stelle, welche die Perikope in A hat. Die Kapitelzahl ist in Ciasca=

Ausgabe angezeigt. Die Verszahl entnehme ich der englischen Übersetzung von A bei Hamlyn Hill (The earliest life of Christ ever compiled from the four gospels being the Diatessaron of Tatian literally translated from the Arabic version by J. Hamlyn Hill, Edinburgh 1894). Ciasca hat seine Ausgabe leider nicht mit solchen Verszahlen versehen. Wem das englische Werk nicht zur Hand steht, der wird sich mit Hilfe der Kapitelzahlen allein leicht zurecht finden. Die 5. Kolumne mit der Aufschrift Matthäus bezeichnet Kapitel und Vers der Perikope bei Matthäus. Die 6. Kolumne mit der Aufschrift Markus bringt die Parallele bei Markus, die 7. (Luk.) und 8. (Joh.) Kolumne bringen die Parallelen bei Lukas und Johannes. Die 9. Kolumne endlich bringt eine kurze Inhaltsausgabe der Perikope. Es wird hier auch auf die Nummern unserer Arbeit verwiesen, in denen die Stellung der betreffenden Perikope im Diatessaron besprochen wird (A bedeutet in diesen Verweisen „Fußnote"). In der 2., 3. und 4. Kolumne finden sich manche Zahlen in Klammern [ ] eingeschlossen. Das bedeutet, daß die Abfolge der betreffenden Perikope bei G oder L oder A eine andere ist wie bei T. Auch in der 5. Kolumne begegnet man ein paar Mal diesen Klammern. Sie bedeuten, daß Tatian dort die Ordnung des Matthäusevangeliums verkehrt hat. Eine fett gedruckte Verszahl ist stets die letzte in ihrem Kapitel. Die Tabelle muß natürlich von einigen geringfügigen Verschiedenheiten der drei Rezensionen absehen. Doch sind die im Interesse der Vergleichung, der Schematisierung und der Übersichtlichkeit notwendig gewordenen Ungenauigkeiten bedeutungslos und tun in ihrer Gesamtheit der Gültigkeit unserer Schlußfolgerungen nicht den geringsten Abbruch. — Wir schließen die Geschichte der Passion und Auferstehung von unsern Untersuchungen aus. Wir würden hier kaum noch etwas wirklich Neues entdecken können. Unsere Tabelle geht also bis Matth. 26, 16; Mark. 14, 11; Luk. 22, 6; Jo. 12, 50.

A. Das verborgene Leben Jesu.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
1	1	1b	1, 1—5				1, 1—5	Prolog des Johannesevangeliums (IV, 1 a).
2	2	2—4	1,6—81			1, 5—80		Vor der Geburt Christi nach Lukas (VI, 5).
3	3	5 b	2, 1—8	1, 18—25				Die Vermählung der Jungfrau (VI, 5).
4	4. [6]	5 c —7	2, 9—47			2, 1—39		Geburt Christi und Beschneidung. Darstellung im Tempel (VI, 5).
5	5. 7	8—11	3, 1—23	2, 1—23				Die Magier. Flucht und Rückkehr (VI, 5).
6	8	12	3, 24—36			2, 40—52		Der zwölfjährige Jesus (VI, 5).

B. Das erste Jahr im öffentlichen Leben Jesu.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
7a	9	13 a	3, 37—45	3, 1—3	1, 1—4	3, 1—6	1, 6	Berufung des Täufers (IV, 1 b).
7b	9	13 b	3, 46—4, 1				1, 7-18	Der Täufer, ein Zeuge f. Christus (IV, 1 c q).
7c	9	13 c	4, 12—27	3, 4—12	1, 5—8	3, 7—18		Die Bußpredigt des Täufers.
7d	9	13 d	[4, 2—11]				1,19 —28	Jüdische Gesandte beim Täufer (IV, 1 c q).
8	10	14	4, 28—41	3, 13—17	1, 9—11	3,21—23a	1, 29 —34	Die Taufe Jesu (IV, 1 c).
9	11	15	4, 42—5, 3	4, 1—11	1, 12—13	4, 1—13		Die Versuchung.
10	12	16—17	5, 4—20				1, 35 —51	Apostelberufung bei Johannes (IV, 1 d).
11	13	[46]	5, 21—32				2, 1 —12	1. Ankunft in Galiläa. Hochzeit zu Kana (III, 8; IV, 1 d. q; VI, 2 b A).
12	0	19 a	5, 42—48	4, 17—22	1, 15—20			Die Apostelberufung bei Matthäus und Markus (III, 2).

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
13	14	19 b	5, 49–6, 4			5, 1–11		Apostelberufung bei Lukas (der reiche Fischfang) (VI, 3 a).
14	[29]	20	[6, 46; 7, 9; 7, 25–26]	[9, 9]	2, 13–14	5, 27–28		Berufung des Matthäus (III, 3).
15	15	21	6, 5–19				3, 22 –36	Wirken in der Landschaft Judäa (IV, 1 h).
16	17	22	6, 20–25; 6, 35–39	[4,12–16]	1, 14	4, 14 a	4, 1–3	2. Ankunft in Galiläa (III, 2; IV, 1 h; V, 1 a).

C. Das zweite Jahr im öffentlichen Leben Jesu.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
17	18	[18]	[5, 33–41]			4, 14 b–22 a		Antrittspredigt in Nazareth (VI, 2 b).
18	0	23 a	8, 10–17	4, 23–25	3, 7–12	6, 17–19		Die Volksmengen vor der Bergpredigt (V, 1 a; III, 9).
19	19 a	23 b	8, 18–25	[10, 2–4]	3, 13–19	6, 13 b –16		Die Apostelwahl (III, 2. 9).
20	19 b	23 c–44	8, 26–10, 48	5, 1–7, 29		6, 20–49; 11, 1–13; 12, 22–34		Die Bergpredigt.
21	20	47	[22, 1–8]	8, 1–4	1, 40–45	5, 12–16		Der Aussätzige (III, 9; IV, 8).
22	21	0	[6, 40–45]		1, 21–28	4, 31–37		Der Besessene in der Synagoge (V, 1 b; III, 9).
23	22 [31]	48 [56]	11, 1–16; [6, 26–34]	8, 5–13		7, 1–10	4, 46 –54	Der Hauptmann von Kapharnaum [Sohn des königl. Beamten] (IV, 8).
24	23	[50]	11, 17–23			7, 11–17		Naim (VI, 2 a).

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
25	0	49. 51	[6, 47—54	8, 14—17	1, 29—34	4, 38—41		Die Schwiegermutter des Petrus (III, 9).
26	24	0	7, 1—8. 10]		1, 35—39	4, 42—44		Die Volksmengen nach der Bergpredigt (V, 1a; III, 9).
27	26. 27	52—54	11, 24—12, 5	8, 18—34	4, 35—5, 20	9, 57—62; 8, 22—39		Verschiedene Nachfolger. Der Seesturm. Der Gerasener.
28	28	55	[7, 11—24	9, 1—8	2, 1—12	5, 17—26		Der Gichtbrüchige (III, 9).
29	32	57	7, 27—36]	9, 10—17	2, 15—22	5, 29—39		Das Gastmahl Levis (III, 9).
30	36. 37	61. 62	12, 6—39	9, 18—34	5, 21—43	8, 40—56		Jairus' Tochter. Die Blutflüssige. 2 Blinde. Ein Stummer.
31	39	64	[13, 31—35]			10, 38—42		Maria und Martha (VI, 2c; VI, 1d).
32	0	[45]	12, 40—13, 30; 13, 36—37; [15, 16—26]	9, 35—10, 1; 10, 5—11, 1	6, 7—13	9, 1—6; 10, 2—12; 12, 4—12. 51—53		Sendung d. Apostel (III, 8; VI, 1d; VI, 2 A).
33a	0	65	13, 38—14, 14	11, 2—19		7, 18—35		Gesandtschaft des Täufers (VI, 1d).
33b	0	66	[15, 27—31]	11, 20—24		10, 13—15		Wehruf über die Städte (V, 1d; VI, 1d).
34	0	67	14, 43—44		6, 30—31	9, 10		Rückkehr der Apostel (V, 1d; VI, 1d).
35	40	68a	15, 15. 32—36			10, 1. 16—20		Sendung der 72 (VI, 2a; VI, 1d).
36	41	68b	15, 37—50	11, 25—30		10, 21—22; 14, 25—35		Jubelruf Jesu; d. Nachfolge Christi (VI, 1d).

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
37	42. 43	69–71 a	[7, 37–45 7, 47–8, 9]	12, 1–21	2, 23–3, 6	6, 1–13 a		Das Ährenpflücken. Die verdorrte Hand (III, 9).
38	0	0	[14, 15; 7, 46		3, 20–21			Die leiblichen Verwandten Jesu (V, 1 c, III. 9; VI, 1 d).
39	[38]	[63]	[14, 41–42; 16–36]	12, 22–37	3, 22–30	11, 14–28		Belzebubstreit (III, 5; VI, 1 d).
40	33	58	16, 1–10	12, 38–45		11, 29–36. 24–26		Das Zeichen vom Himmel (III, 6).
41	34	59	16, 11–12			11, 27–28		Seligpreisung der Mutter Jesu (III, 6).
42	35	60	16, 13–18	12, 46–50	3, 31–35	8, 19–21		Die geistlichen Verwandten Jesu (III, 6).
43	44	71 b–78	16, 19–17, 36	13, 1–53	4, 1–34	8, 1–18; 10, 23–24; 13, 18–21		Gleichnis vom Sämann u. andere (III, 9).
44	45	79	17, 37–53	13, 54–58	6, 1–6	4, 22b–30		Verwerfung in Nazareth (VI, 2 b).
45	46 [16]	80	18, 1–20	14, 1–12	6, 14–29	9, 7–9; 3, 19–20		Der Tod des Täufers. Unruhe des Herodes (III, 7).
46	47. 48	81. 82	18, 21–19, 13	14, 13–33	6, 32–52	9, 12–17	6, 1–21	Speisung der 5000 vor Ostern. Das Wandeln auf dem See (IV, 1 k).
47	49	83	19, 14–20, 11	14, 34–36	6, 53–56		6, 22–72	Krankenheilungen. Verheißung der Eucharistie (IV, 1 k).
48	50	84. 85	20, 12–45	15, 1–20	7, 1–23	11, 37–41		Vom Händewaschen.
49	51	86	20, 46–58	15, 21–28	7, 24–30			Die Kananiterin.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
50	52. 53	87	21, 1—7	15, 29—31	7, 31—37			In der Dekapolis (IV, 2).
51	54	89	22, 9—55				5, 1—47	Pfingsten in Jerusalem (IV, 2).
52	[30]	[88]	[21, 8—49]				4, 4—45	Die Samariterin (IV, 8).
53	55. 56	90	23, 1—25; [14, 37—40; 41, 16—20]	15, 32—16, 12	8, 1—21	12, 54—59 11, 53—12, 3		Speisung der 4000. Gegen die Pharisäer (VI, 1 e A; III, 11; VI, 1 d).
54	0	0	23, 26—30		8, 22—26			Der Blinde in Bethsaida (V, 1 a).
55	57	91	23, 31—24, 1	16, 13—28	8, 27—39	9, 18—27		Petrus, Haupt der Kirche. 1. Leidensweissagung.
56	58	92 a	24, 2—24	17, 1—13	9, 1—12	9, 28—36		Die Verklärung.
57	59	92 b. 93 b. 94 a	24, 25—26. 30—52	17, 14—22	9, 13—31	9, 37—45		Der Mondsüchtige. 2. Leidensweissagung.
58	60. 61	94 b. 95	25, 1—13	17, 23—18, 6	9, 32—36	9, 46—48		Tempelsteuer. Rangstreit.
59a	0	96	25, 14—26	18, 7—9	9, 37—49	9, 49—50; 17, 1—2		Fremder Exorzist. Vom Ärgernis.
59b	0	97 a	[27, 28—29]	18, 10—11				Achtet die Kinder wegen der Engel (VII, 5 A; III, 10).
60	62	97 b. 98	26, 3—33	18, 12—14		15, 3—32		Gleichnis v. verlornen Schaf und ähnliche.
61a	63 a	99	27, 14—23	18, 15—22		17, 3—4		Von der Versöhnlichkeit.
61b	63 b	100	[27, 1—13]	18, 23—35				Gleichnis von den 10000 Talenten (VII, 5 A; VI, 3 b).
62	64	101. 102 a	[25, 27—26, 2]	19, 1—15	10, 1—16	18, 15—17; 15, 1—2		Von der Ehescheidung. Kinder und Sünder bei Jesus (VII, 5 A; VI, 2 d).

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
63	65	102 b. 103	27, 30—39			13, 1—9	7, 1	Jesus zögert in Galiläa. Bußruf (VI, 4 c).
64	66	104. [93 a]	27, 40—47; [24, 27—29]			13,10—17. 31—33		Die Verkrümmte. Herodes, ein Fuchs (VI, 4 c).
65	67	105	28, 1—32				7, 2—31	Laubhüttenfest in Jerusalem (IV, 4).
66	69. 70	[132-134]	[35, 23—37, 24]				8, 12—10, 21	Nach dem Fest in Jerusalem (IV, 4; VI, 3 b; IV, 6).
67	[68]	106	28, 33—41			12, 13—21		Der reiche Tor (VI, 3 b).
68a	71	107 a.	28, 42—29, 11	19, 16—30	10, 17—31	18, 18—30		Der reiche Jüngling.
68b	72	107 b. 108	29, 12—26			16, 14—31		Der reiche Prasser. (VI, 3 b).
69a	73	109 a	[26, 34—45			16, 1—13		Der ungerechte Verwalter. (VII, 5 A; VI, 3 b).
69b	0	109 b	27, 24—27]			12, 47—50		Vom Verwalterlohn (VII, 5 A; VI, 3 b).
70	74	110	29, 27—42	20, 1—16				Die Löhner im Weinberge.
71	75	111	29, 43—30, 9			14, 1—15		Der Wassersüchtige (VI, 4 c).

D. Das dritte Jahr im öffentlichen Leben Jesu.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
72	76—78	[135. 136]	[37, 25—38, 41]				10, 22-11, 56	Tempelweihfest und nächstfolgende Ereignisse (IV, 3. 6; IV, 5 a).
73	79	112	30, 31—39			17, 11—19	2, 13	Aufbruch zum letzten Osterfest. Die 10 Aussätzigen (IV, 5 a; VI, 4 a).
74	80	[137]	[38, 42—47]			9, 51—56		Ungastlichkeit der Samariter (VI, 4 a).
75	81. 82	113	30, 40—31, 5; [44, 31—33]	20, 17—28	10, 32—45	18, 31—34; 22, 24—30		Dritte Leidensweissagung. Die Bitte des Zebedäiden (VI, 1 e).

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.	
76	83	**114.** 115	31, 6—24			13, 22—30; 19, 1—10		Der Eintritt zum Reiche Gottes. **Zachäus** (VI, 4b. 2a).
77	84	**116**	31, 25—35	20, 29—34	10, 46—52	18, 35—43		Blindenheilungen bei Jericho.
78	85. [25]	[138. 139]	[39, 1—17; 40, 4; 14,45—15,11	[26, 6—13]	14, 3—9	7, 36—50	12, 1—11. 19	Salbung in Bethanien (Salbung **der Sünderin**) (III, 4; VI, 1cd. IV, **5b**).
79	86—88	**117.** 118a	39, 18—45]	21, 1—11	11, 1—10	19, 28—44	12, 12—18	Der Einzug in Jerusalem am **Sonntag** (IV, 5c. 6; III, 12).
80	89	**118**b	32, 1—6	21, 12—13	11, 15—17	19, 45—46	2, 14—17	Die Tempelreinigung (IV, 5d).
81	90	**118**c	[40, 1—3]	21, 14—16				Krankenheilungen im Tempel (III, **12; IV, 6**).
82	91	**118**d	32, 7—11				2, 18—22	Vom dreitägigen Tempelbau (IV, **5e**).
83	92. 93	119a	32, 12—21		12, 41—44	21, 1—4; 18, 9—14		Das Scherflein der Witwe. **Der betende Pharisäer** und Zöllner (V, 2; **VI, 3a**).
84	94	119b	32, 22—23	21, 17	11, 11	9, 11		Die Nacht in Bethanien und die **Besuche** dieser Nacht (IV, 5g).
85	95	120	32, 27—47				3, 1-21	Der Besuch des Nicodemus (IV, **5g**).
86	96	**122**a	[32, 24—26]	21, 18—20	11, 12—14			Fluch über den Feigenbaum (**Montag früh**).
87	98	[140]	[40, 5—21]				12, 20—36a	Das Verlangen der Griechen **im Tempel** (IV, 5h).
88	99	**122**b	33, 1—17	21, 21—22	11, [illegible]1—26	17, 5—10		Von der Macht des Gebetes (**Dienstag früh**).
89	100	123	33, 18—25			18, 1—8		Der gottlose Richter (VI, 3a).
90	101. 103	**124.** 125	33, 26—60	21, 23—46	11, 27—12, 12	20, 1—19		Die Johannesfrage. **Die ungleichen Söhne.** Die bösen Winzer.

T	G	L	A	Matth.	Mark.	Luk.	Joh	
91	104	126	[30, 10—30]	22, 1—14		14,16—24		Das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Abendmahl) III, 12; VI, 1 a).
92	105 —107	127—129	34, 1—44	22,15—40	12, 13—34 a	20, 20—39; 10,25—37		Die Fragen vom Zinsgroschen, von der Auferstehung, vom größten Gebot (VI, 2 a).
93	0	130 a; [141 b]	34, 46—47; [40, 24—25]		11, 18; 12, 37 b	19,47-48; 21,37—38		Summarische Bemerkung über d. Wirken in Jerusalem (V, 2 A; IV, 6; VI, 1 eA).
94	108	130 b	34,48—35, 16				7, 32 —52	Ein erfolgloser Haftversuch (Mittwoch) (IV, 5 i).
95	109	131	35, 17—22; [34, 45]	22,41—46	12, 35—37 a. 34 b	20,40—44		Definitiver Sieg über die Pharisäer durch die Davidssohnfrage (V, 2).
96	110	142. 143	40, 26—41, 6	23, 1—39	12,38—40	20, 45-47; 11, 42-52; 13,34—35		Schlußabrechnung mit den Pharisäern.
97	0	144	41, 7—15; 41, 21—26; [15, 12—14]				12, 42 — 50; 12,36b —41; 2, 23 —25	Reflexion über den Unglauben der Juden (IV, 5 k. f; VI, 1 d).
98	111 —115	[141 a]; 145—148	[40, 22—23]; 41, 27—43, 8	24, 1—51	13, 1—37	21, 5—36; 17, 20-37; 12,39—46		Gericht über Jerusalem und die Welt (VI. 1 eA. IV, 6).
99	116 a	149. 150. [152]	43, 9—38; [31, 36—52]	25, 1—30		19,11—27		Fortsetzung. Gleichnisse von den 10 Jungfrauen u. den Talenten [Pfunden] (VI, 1b).
100	0	151	43, 39—42			12,35—38		Mahnung im Anschluß an diese Gleichnisse (VI,3 a).
101	116b	153	43, 43—58	25,31—46				Das Urteil des Weltenrichters.
102	117	154	44, 1—9	26, 1—5. 14—16	14, 1—2. 10—11	22, 1—6		Der Mordanschlag und der Verrat des Judas (Mittwoch Nachmittag).

4. Im ursprünglichen Diatessaron und in unserer Tabelle fehlen: 1) der Prolog des Lukas 1, 1—4 (L 1a); 2) die Genealogien Matth. 1, 1—17 und Luk. 2, 23b—38 (L 5a); 3) die Erzählung von der Ehebrecherin Jo. 7, 35—8, 11 (L 121; G 97). Vgl. VI, 5; IV, 4.

5. Ein Blick in die Lukaskolumne unserer Tabelle zeigt, daß die Ordnung dieses Evangelisten im Diatessaron arg gestört ist. Damit der Leser sich schneller zurechtfinde, gebe ich hier die Nummern von T, in denen Stücke des Lukasevangeliums vorkommen, und zwar in der Ordnung des Evangeliums. Die römischen Ziffern der Zahlenliste bezeichnen die Kapitel bei Lukas.

I—II: 0, 2, 4, 6. III: 7a. 7c. 45, 2. 8. 0. IV: 9. 16. 17. 44. 22. 25. 26. V: 13. 21. 28. 14. 29. VI: 37. 19. 18. 20, 1. VII: 23. 24. 33a. 78. VIII: 43, 1. 42. 27, 2. 30. IX: 32, 1. 45, 1. 34. 84. 46. 55. 56. 57. 58. 59a, 1. 74. 27, 1. X: 35, 1. 32, 2. 33b. 35. 36, 1. 43, 2. 92, 2. 31. XI: 20, 2. 39. 40, 2. 41. 40, 1. 48. 96, 2. 53, 2. XII: 52, 3. 67. 20, 3. 100. 98, 3. 69b. 32, 4. 53, 1. XIII: 63. 64, 1. 43, 3. 76, 1. 64, 2. 96, 3. XIV: 71. 91. 36, 2. XV: 62, 2. 60. XVI: 69a. 68b. XVII: 59a, 2. 61a. 88. 73. 98, 2. XVIII: 89. 83, 2. 62, 1. 68a. 75, 1. 77. XIX: 76, 2. 99. 79. 80. 93, 1. XX: 90. 92, 1. 95. 96. XXI: 83, 1. 98. 93, 2. XXII: 102. — Dazu kommt 75, 2=Luk. 22, 24 bis 30.

Wir überlassen es dem Leser, sich nach seinem Bedarf ähnliche Listen für die Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes zu entwerfen. — Listen, welche nach G, L und A geordnet sind, werden wir in VII, 7 vorlegen.

III. Das Matthäusevangelium im Diatessaron.

1. Im allgemeinen folgen die Perikopen aus Matthäus bei G, L und A in derselben Ordnung auf einander, in der sie beim Evangelisten gefunden werden. Ein Blick in unsere

Tabelle beweist das. Doch gibt es auch Ausnahmen, namentlich bei A. Diese Ausnahmen wollen wir näher betrachten. — Bei diesen Untersuchungen muß man in unserer Tabelle alle Perikopen (Horizontalreihen) sich getilgt denken, an denen Matthäus nicht beteiligt ist. Also T 1. 2. 4. 6. 7 bd. 10. 11. 13. 15. 17. 26. 31. u. s. w. existieren für uns noch nicht [T 7 bezeichnet in der mit T bezeichneten Vertikalkolumne die Nummer 7. Ähnlich sind zu deuten G 9; L 13 b; A 5, 21—32.] Es steht mithin z. B. T 12 unmittelbar hinter T 9, T 32 unmittelbar hinter T 30. — Ebenso muß man bei den Untersuchungen im folgenden Kapitel (IV) alle Perikopen (Horizontalreihen) getilgt denken, an denen weder Matthäus noch Johannes beteiligt ist: T 2. 4. 6. 13. 17. 26. 31 u. s. w. — Endlich muß man beim Lesen von V sich alle Perikopen beseitigt denken, an denen nur Lukas teil hat: T 2. 4. 6. 13. 17. 31. u. s. w. Erst in VI wird die ganze Tabelle mit all ihren Teilen berücksichtigt. — Während man unsere Ausführungen liest, muß man stets die Tabelle von sich heben, um denselben bequem folgen zu können.

2. Zweimal findet sich eine Matthäusperikope bei allen drei Zeugen in derselben Weise verstellt. Die Namen der zwölf Apostel (Matth. 10, 2—4) finden sich vor der Bergpredigt, also vor Matth. 5; man sehe in unserer Tabelle T 19. Der Grund ist klar. Zu den Vorbereitungen der Bergpredigt gehört nach Luk. 6, 13 ff. die Apostelwahl. Bei der Apostelwahl aber müssen die zwölf Namen stehen, wie ja auch Markus und Lukas sie dort bringen. Matthäus konnte die Namen später einsetzen, weil er die Apostelwahl nicht berichtet. — Zweitens lesen wir die nach der Gefangensetzung des Täufers erfolgte Ankunft Jesu in Galiläa (Matth. 4, 12—16; T 16) nach der Apostelberufung (Matth. 4, 17—22; T 12). Auch hier ist der Grund leicht einzusehen. Die Apostelberufung geht dem Wirken und

Taufen in der Landschaft Judäa voraus, weil nach Jo. 3, 22—36 in Judäa die Jünger bereits ständige Begleiter des Herrn zu sein scheinen, also vorher berufen waren. Dagegen folgt die Ankunft in Galiläa nach dem Wirken in Judäa, weil dieses Wirken der Gefangensetzung des Täufers (Jo. 3, 24) und diese der Ankunft in Galiläa (Matth. 4, 12) vorausgeht. — Diese beiden Verschiebungen müssen wir für ursprünglich halten. Denn alle drei Zeugen geben sie in gleicher Weise, und sie sind innerlich gut begründet.

3. Bei der Berufung des Matthäus (Matth. 9, 9; T 14) geht jeder Zeuge seine eigenen Wege. G (G 29) berichtet sie in ihrem Zusammenhange bei Matthäus nach der Heilung des Gichtbrüchigen (G 28). Sie steht also hier nach der Wahl der zwölf Apostel, die G weit früher (G 19a) ansetzt. Das ist ein Widersinn, den ich Tatian nicht zutrauen mag. G ist hier korrumpiert.

A berichtet drei Berufungen Matth. 9, 9 und Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27—28. Es bezieht diese drei Berufungen auf drei verschiedene Personen. Matth. 9, 9 versteht es von dem Apostel Matthäus. Es verlegt diese Berufung merkwürdig genug mitten in Luk. 4, 38 hinter die Worte „Surgens autem Jesus de synagoga“ und vor die Worte „Introivit in domum Simonis“ (A 6, 46). Demnach hat der Herr, als er aus der Synagoge heimging zum Hause des Petrus, im Vorbeigehen den Matthäus erblickt und zu sich gerufen. Mit andern Worten: Matth. 9, 9 steht bei A vor Matth. 8, 14, d. i. unmittelbar vor der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (T 25). — Dagegen wird die Berufung des Alphäiden Mark. 2, 14 sofort nach dieser wunderbaren Heilung der Schwiegermutter angesetzt (A 7, 9), und sie fällt mitten in die Rundreise, welche unser Herr gleich damals durch Galiläa antrat (Luk. 4, 42—44; T 26). Dieser Alphäide heißt in unsern Bibeltexten gewöhnlich Levi; doch findet sich auch die Lesart

Jakobus. Ganz entsprechend heißt er im Diatessaron bei A Levi, während Ephrem in seinem Kommentar zum Diatessaron ihn Jakobus nennt [Mösinger S. 58: Elegit Jacobum publicanum.] Es fanden sich also in der syrisch=arabischen Rezension des Diatessaron dieselben zwei Lesarten, wie in unsern Bibeltexten. Für welche Lesart man sich auch entscheiden möge, sicher ist unser Alphäide bei A eine andere Person als der Levi in Luk. 5, 27—28 und der Matthäus in Matth. 9, 9. Denn er wird zu einer ganz andern Zeit berufen. Wählt man den Namen Jakobus, so ist ohne Zweifel der Apostel Jakobus, der Alphäide, gemeint. — Luk. 5, 27—28 wird auf einen uns sonst unbekannten Zöllner Levi bezogen. Die Berufung bringt A in dem Zusammenhange, in dem sie bei Lukas (und bei allen drei Synoptikern) steht, gleich nach der Heilung des Gichtbrüchigen und vor dem Gastmahl im Hause des Zöllners (A 7, 25—26; T 28). — Die drei Erzählungen der Evangelisten gehen evident auf dieselbe Person und auf dieselbe Berufung. Denn sie sind in sich zum Verwechseln ähnlich und spielen auch ganz zur gleichen Zeit (nämlich nach der Heilung des Gichtbrüchigen und vor dem Gastmahle im Hause des Zöllners). Ich kann mich nicht entschließen zu glauben, daß schon Tatian diese Identität verkannt habe. Nach meinem Dafürhalten bietet uns A hier nicht das Urdiatessaron, sondern eine spätere Lesart, die auf langsam reifende Vorurteile sich gründete.

Wenden wir uns also zu L! Es erzählt gleich G und A unmittelbar nach einander die Apostelberufung bei Johannes (T 10; L 16—17), die Apostelberufung bei Matthäus und Markus (Matth. 4, 17—22; T 12; L 19 a) und die Apostelberufung bei Lukas (Luk. 5, 1—11; T 13; L 19 b). Auf all diese Berufungen läßt es sofort ganz naturgemäß auch die Berufung des Apostels Matthäus folgen (T 14; L 20). Dann geht Jesus mit seinen Jüngern nach Judäa

und schließlich wieder zurück nach Galiläa (T 15—16; L 21 bis 22). — Nichts hindert uns anzunehmen, L habe hier die ursprüngliche Gestalt des Diatessaron bewahrt, d. h. Tatian habe die Berufung des Matthäus (Matth. 9, 9) auf Matth. 4, 17—22 und Luk. 5, 1—11 folgen lassen. Wir müssen bei der Anordnung von L stehen bleiben, da die bei G oder A von innern Schwierigkeiten gedrückt ist. Man wende nicht ein: „Matth. 9, 9 wird so gewaltsam aus seinem Zusammenhange beim Evangelisten herausgerissen.“ Das konnte ja nicht vermieden werden, weil sonst die Berufung des Apostels hinter der Apostelwahl läge.

4. Die Salbung in Bethanien (Matth. 26, 6—13; T 78) wird von allen drei Zeugen antizipiert; sie steht nirgends hinter Matth. 26, 5, sondern immer weit früher. G (G 85) und A (A 39, 1—17) setzen sie vor den Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1—11; G 86—88; A 39, 18—45). Dort steht sie ja auch bei Johannes[1]). Wir müssen das für ursprünglich halten. — L hat die Salbung (L 138—139) sonderbarer Weise zwischen Matth. 22, 41—46 (L 131) und Matth. 23, 1—39 (L 141—143). Das kann nicht ursprünglich sein. Dieses Zeugnis darf keinen Wert beanspruchen. [Auch bei

[1]) Doch hat A beide Stücke (die Salbung und den Einzug; A 39, 1—45) mit einander hinabgerückt bis zwischen Matth. 22, 41—46 (A 35, 17—22) und Matth. 23, 1—39 (A 40, 26 bis 41, 6). Es hängt das mit der sogenannten „Johannesfolge“ zusammen, von der später (IV, 6) die Rede sein wird. — L bringt, wie wir gleich sehen werden, an der bezeichneten Stelle (zwischen Matth. 22, 46 und 23, 1) bloß die Salbung in Bethanien, während der Einzug in Jerusalem, wie bei G, die durch das Matthäusevangelium vorgezeichnete Stellung bewahrt. Bei L hat sich also der Einzug in Jerusalem nicht an der Wanderung beteiligt, welche auf Grund der Johannesfolge die Salbung in Bethanien in A und L angetreten hat.

L ist es die in der vorigen Fußnote erwähnte Johannesfolge, welche die ursprüngliche Stellung der Perikopen vor Matth. 21 verändert hat. Vgl. IV, 6.]

5. Auch der Belzebubstreit (Matth. 12, 22—37; T 39) ist in allen drei Rezensionen verstellt, aber in verschiedener Weise. G (G 38) und L (L 63) stellen ihn als Parallele und weitere Ausführung zu Matth. 9, 32—34 (T 30; G 37; L 62). Sie identifizieren und verweben die drei Erzählungen von der Heilung eines stummen Besessenen in Matth. 9, 32—33; Matth. 12, 22; Luk. 11, 14. Ich halte das nicht für ursprünglich. Tatian identifiziert nie zwei Erzählungen, die bei Matthäus sich finden. Daß dies auch in unserm Falle nicht geschehen sei, ist zu präsumieren und wird obendrein durch A bezeugt. — In A finden wir unsere Perikope (A 14, 16—42) hinter der Gesandtschaft des Täufers (Matth. 11, 2—19; A 13, 38—14, 14). Es ist also Matth. 12, 22—37 vor Matth. 11, 20—30 gestellt. Man sieht keinen hinreichenden Grund für eine solche Verschiebung. Ich halte sie deshalb für eine zufällige Verderbnis, zumal sie weder durch G noch durch L gestützt ist. — Nach alledem müssen wir annehmen, daß Matth. 12, 22—37 bei Tatian den Platz behauptete, welchen es im Matthäusevangelium einnimmt. Eine ursprüngliche Verschiebung dieser Perikope im Diatessaron läßt sich nicht hinreichend begründen, da die Zeugnisse sich widersprechen.

Ich mache noch darauf aufmerksam, daß bei A an der Spitze des Belzebubstreites (A 14, 16—42) nicht die Erzählung Matth. 12, 22—23, sondern die Parallele Luk. 11, 14 steht. Matth. 12, 22—23 wurde am Schlusse der Perikope beigefügt (A 14, 41—42). Vgl. VI, 1 d. Bei A werden also die Erzählungen Matth. 9, 32—33 (T 30; A 12, 38 bis 39) und Matth. 12, 22 (T 39; A 14, 41) und Luk. 11, 14 (T 39; A 14, 16) als drei verschiedene Heilungen berichtet, während G und L sie alle drei identifizieren (G

37; L 62). Ursprünglich hatte wohl das Diatessaron zwei Heilungen, indem nur Matth. 12, 22 und Luk. 11, 14 identifiziert waren.

6. Der Abschnitt Matth. 12, 38—50 (T 40—42) steht bei G (G 33—35) und L (L 58—60) gleich hinter dem Gastmahl Levis (Matth. 9, 10—17; G 32; L 57). Ich halte das für eine spätere Verderbnis. Denn es ist kein hinreichender Grund zu erkennen, weshalb Tatian sein Prinzip, die Ordnung des Matthäus nach Möglichkeit zu befolgen, hier in dieser Weise verletzt haben sollte. A bezeugt die Richtigkeit meiner Ansicht. Bei ihm steht Matth. 12, 38—50 vor Matth. 13, 1 ganz wie im Evangelium. — Man beachte, daß der Abschnitt Matth. 12, 38—50 bei G, L und A die Perikope Luk. 11, 27—28 einschließt. Auf Matth. 12, 43—45 = Luk. 11, 24—26 (T 40) folgt nämlich mit Rücksicht auf Lukas zunächst Luk. 11, 27—28 (T 41), bevor die Erzählung nach Matthäus weitergeht (T 42).

7. Den Tod des Täufers (Matth. 14, 3—12; T 45) berichtet G (G 16) gleich bei Erwähnung seiner Einkerkerung (Matth. 4, 12; T 16; G 17). L und A bringen ihn, wo Matthäus ihn hat. Man wird ihre Ordnung für die ursprüngliche halten müssen. — L bringt Matth. 14, 1—2 (die Unruhe des Herodes; T 45) hinter Matth. 14, 3—12 (Tod des Täufers). Das ist strenger chronologisch. Aber A hat doch wohl das ursprüngliche bewahrt, wenn es diese Umstellung nicht vornimmt. Tatian hat kaum so pedantisch wie L die chronologische Ordnung geltend gemacht.

8. Die Apostelsendung (Matth. 9, 35—11, 1; T 32) und die Gesandtschaft des Täufers (Matth. 11, 2—24) fehlen in G. Vielleicht sind die Stücke im Exzerpte des Luscinius nur versehentlich ausgefallen, indem der Schreiber von der Sendung der zwölf Apostel zur Sendung der 72 Jünger abirrte. — Bei L steht die Apostelsendung (L 45) gleich nach der Bergpredigt (L 23 c—44), so daß der Hei-

land noch, bevor er vom Berge herabsteigt, die Apostel ausschickt und auch die Hochzeit von Kana (L 46) dort oben feiert. Das ist doch kaum das Werk Tatians, sondern eine Konfusion der Spätern [Vielleicht hat dabei der Wunsch mitgewirkt, die Apostelsendung gleich auf die Apostelwahl (und die mit ihr verbundene Bergpredigt) folgen zu lassen. Vgl. Mark. 3, 14—19 mit Matth. 10, 1—5. Ebenso glaubte man vielleicht, die Hochzeit von Kana, zu der Jesus mit seinen Jüngern erschien, hinter die Apostelwahl setzen zu sollen]. Wo stand also die Apostelsendung ursprünglich bei L? Doch wohl da, wo auch A sie hat, d. h. da, wo auch Matthäus sie hat (hinter Matth. 9, 18—34; T 30). Denn Tatian pflegt sich an Matthäus zu halten.

9. Jetzt haben wir alle Änderungen in der Ordnung des Matthäusevangeliums untersucht, die bei G oder L sich finden [In Matth. 13 (T 43) lassen L und G die Erklärung der Gleichnisrede (Matth. 13, 10—23) erst auf den Vortrag aller Parabeln (hinter Matth. 13, 45) folgen, während A sich treu an Matthäus hält. Der Unterschied ist von keiner Bedeutung]. Aber es gibt noch eine Reihe von Transpositionen, die nur bei A sich finden, während G und L die Ordnung des Matthäus festhalten. Ich glaube, daß alle diese Umstellungen spätern Ursprungs sind. Die bedeutendste unter ihnen ist die „Markusfolge". Nachdem A die Perikope Matth. 4, 12—22 (T 12—16) oder Mark. 1, 14—20 (bis A 6, 39) gebracht hat, verläßt es (von A 6, 40 an) den Faden des Matthäus und hält sich an Markus von Mark. 1, 21 bis Mark. 3, 19. Das folgende Täfelchen veranschaulicht den Sachverhalt.

(Tabelle siehe folgende Seite).

Man sieht, A folgt auf der ganzen Strecke dem Markus. Nur die Berufung des Matthäus (Mark. 2, 13—14; A 6, 46; 7, 9; 7, 25—26) bewirkt eine kleine Störung; außerdem

Mark.	Matth.	A	T	
1, 21—28	0	6, 40—45	22	Der Besessene in der Synagoge.
1, 29—34	8, 14—17	6, 47—54	25	Schwiegermutter d. Petrus.
1, 35—39	0	2, 1—8. 10	26	Das Volk strömt zusammen.
1, 40—45	8, 1—4	22, 1—8	21	Der Aussätzige.
2, 1—12	9, 1—8	7, 11—24	28	Der Gichtbrüchige.
2, 15—22	9, 10—17	7, 27—36	29	Das Gastmahl Levis.
2,23—3, 6	12, 1—21	7, 37—8, 9	37	Das Ährenpflücken. Die verdorrte Hand.
3, 7—12	4, 23—25	8, 10—17	18	Das Volk strömt zusammen
3, 13—19	10, 2—4	8, 18—25	19	Die Apostelwahl.

hat später der Aussätzige (Mark. 1, 40—45) seinen Platz verlassen aus Gründen, die wir IV, 8 untersuchen werden. Ist nun diese Markusfolge das Werk Tatians? G und L leugnen das und folgen hier überall dem Matthäus. Unser Urteil muß sich der Mehrzahl der Zeugen beugen. Ihr Zeugnis wird durch innere Gründe verstärkt. Es kommt so das (auch für A geltende) Prinzip, daß Matthäus für die Disposition maßgebend ist, folgerichtiger zum Ausdruck. Endlich spricht die Textgeschichte für G und L. Mark. 3, 20 bildet nämlich bei A den Eingang zum Belzebubstreit (A 14, 15 vor A 14, 16; vgl. T 38 und T 39). Auf Mark. 3, 20 folgte hier gewiß ursprünglich Mark. 3, 21. Denn es folgt sofort Mark. 3, 22—30. Jetzt findet sich aber in A Mark. 3, 21 nicht mehr zwischen Mark. 3, 20 und 3, 22, sondern steht weit weg ganz isoliert (7, 46) zwischen den Perikopen vom Ährenpflücken (A 7, 37—45; Matth. 12, 1—8) und von der verdorrten Hand (A 7, 47—8, 9; Matth. 12, 9—21; T 37). Wie kam der Vers an diesen unmöglichen Platz? Welchen vernünftigen Grund konnte man haben, in der Perikope Mark. 3, 20—30 (T 38. 39) den Vers 3, 21 auszuheben, um ihn vor Matth. 12, 9 unterzubringen? Wir stehen un-

verkennbar vor einem Schreibversehen. Ein solches Schreibversehen wird aber begreiflicher, wenn man annimmt, in einem der Vorfahren von A hätten jene Perikopen (Matth. 12, 1—21) unmittelbar vor dem Belzebubstreit (Matth. 12, 22—37; Mark. 3, 20—30) gestanden und sich der Matthäusordnung gefügt, wie es noch heute bei G und L der Fall ist. Dann stand Mark. 3, 20—21 unmittelbar hinter Matth. 12, 1—21 (V, 1 c). Nun begreift man leicht, wie Mark. 3, 21 in die gleich davor stehende Zeilengruppe sich verirren konnte. Später wurde es dann zusammen mit Matth. 12, 1—21 weit weg von Mark. 3, 20 verschleppt. Demnach scheint es, daß die Vorfahren von A die Markusfolge noch nicht kannten, sondern Matth. 12, 1—21 in seinem Zusammenhang bei Matthäus lasen. Jene Markusfolge ist späteren Ursprungs. Sie entstammt vielleicht dem Wunsche, die Bergpredigt nicht sogleich am Anfange der öffentlichen Wirksamkeit Christi zu sehen, sondern ihr eine Reihe von vorbereitenden Wundererzählungen vorauszuschicken. — Einen andern Beweis aus der Textgeschichte findet man IV, 8, wo gezeigt wird, daß in den Vorfahren von A die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8, 1—4) das zweite ausführlich erzählte Wunder Jesu war, wie es bei G der Fall ist, das die Markusfolge nicht kennt.

10. Matth. 18—19 (T 59—68) stehen bei A in folgender Ordnung: 18, 1—9; 19, 1—15; 18, 12—35; 18, 10—11; 19, 16—30. Es haben also die Perikopen 18, 10—11 (T 59 b) und 19, 1—15 (T 62) den Platz gewechselt. In beiden Perikopen ist die Rede von den Kindern, und das mag nicht ohne Einfluß auf die Verwechslung gewesen sein (vgl. VII, 5 Fußnote). Es liegt kein Grund vor, Tatian für dieses Umstellungsmanöver verantwortlich zu machen. G und L bezeugen das Gegenteil. [Im Abschnitt Matth. 18, 12—35 steht bei A obendrein 18, 15—22 (T 61 a) hinter 18, 23—35 (T 61b). Vgl. darüber VII, 5 Fußnote.]

11. Matth. 16, 2—4 a (die Bitte um ein Zeichen vom Himmel; T 53; A 14, 37—40) ist in A mit Matth. 12, 22 bis 37 (T 39; A 14, 16—36) verbunden, gewiß mit Rücksicht auf Luk. 11, 14—16, das gleichfalls mit Matth. 12, 22 ff. verwoben ist. In L fehlt Matth. 16, 1—4, wohl nur durch ein Versehen. G hat es richtig dort gebracht, wo auch Matthäus es hat. Nach der Speisung der 4000 fährt das Exzerpt des Luscinius fort: „Unde digressus navigio venit in oras Dalmanutha, ubi lacessitus a pharisaeis (Matth. 16, 1) accurate docuit imposturas illorum prorsus fugiendas" etc. Vgl. VI, 1 d und VI, 1 e Fußnote.

12. Das Gleichnis vom Abendmahl (Luk. 14, 16—24; Matth. 22, 1—14 T 91;) hat A unbekümmert um die Stellung bei Matthäus gegen das Zeugnis von G und L mit Rücksicht auf Lukas hinter Luk. 14, 1—15 (T 71) untergebracht (VI, 1 a). — Matth. 21, 1—11 (der feierliche Einzug in Jerusalem; (T 79) und 21, 14—16 (die Krankenheilungen im Tempel am Palmsonntag) sind bei A aus ihrem natürlichen Zusammenhang mit Matt. 21, 12—13 (Tempelreinigung) herausgerissen und in Verbindung mit 26, 6 bis 13 (Salbung in Bethanien) zwischen 22, 41—46 und 23, 1—39 gestellt (vgl. oben n. 4). Wir werden den Fall später (IV, 6) des nähern besprechen, wo von der „Johannesfolge" die Rede sein wird. Wir werden sehen, daß die Ordnung bei A nicht ursprünglich ist. In der Tat bezeugen G und L gegen A, daß ursprünglich Matth. 21, 1—11. 12 bis 13. 14—16 unmittelbar auf einander folgten, wie im Evangelium (T 79—81; G 86—90; L 117—118).

13. Wir haben alle Umstellungen betrachtet, welche das Matthäusevangelium (bis Matth. 26, 16) in der einen oder andern der drei Rezensionen des Diatessaron erfahren hat. Fassen wir das Gesagte kurz zusammen! Nur drei (besser: zwei) Verschiebungen sind als ursprünglich zu betrachten; nämlich:

a) Die Berufung der Apostel (Matth. 4, 17—22) und speziell die Berufung des Matthäus (Matth. 9, 9) stand vor der (zweiten) Ankunft in Galiläa (Matth. 4, 12—16).

b) Die Salbung in Bethanien (Matth. 26, 6—13) stand vor dem Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1—11).

c) Die Apostelnamen (Matth. 10, 2—4) standen vor der Bergpredigt (Matth. 5). Doch ist diese Umstellung kaum der Erwähnung wert, so daß schließlich nur zwei ursprüngliche Transpositionen übrig bleiben.

Alle andern Umstellungen sind, soweit wir auf Grund der bis jetzt vorliegenden Daten zu urteilen vermögen, wahrscheinlich nicht ursprünglich. Denn *in keiner dieser Verschiebungen stimmen die drei Zeugen überein*; ja, abgesehen von Matth. 12, 22—50, *sprechen immer zwei Zeugen gegen die Verschiebung und für Beibehaltung der Ordnung des Matthäus*, nur einer bringt sie. Auch sind alle diese Verschiebungen innerlich nicht genügend begründet, ja meist positiv unwahrscheinlich. Andere Beweismomente, die ich im vorigen geltend gemacht habe, will ich nicht wiederholen. Also: *Tatian hat seiner Evangelienharmonie das Matthäusevangelium als leitende Norm zu Grunde gelegt. Er hat an demselben nur zwei Umstellungen vorgenommen (Matth. 4, 17—22; 26, 6—13), beide mit Rücksicht auf das Johannesevangelium.*

14. Außer den zwei eben namhaft gemachten ursprünglichen Änderungen hat G nur den Abschnitt Matth. 12, 22 bis 50 verstellt (n. 5 und 6) [Die Umstellungen in Kap. 13 (n. 9) scheinen mir nicht der Erwähnung wert. Auch die Abweichung in Bezug auf den Tod des Täufers (n. 7), den Matthäus nur als Episode erzählt, übergehe ich mit Stillschweigen]. L stimmt hier mit ihm überein. — In L ist außerdem noch die Apostelsendung verstellt und offenbar

nur durch einen Irrtum der Schreiber zugleich mit der Hochzeit von Kana auf den Berg der acht Seligkeiten versetzt worden (n. 8). — In A endlich sind zwar Matth. 12, 22—50 und die Apostelsendung nicht verstellt, aber dafür finden wir fünf andere Verschiebungen: a) Die Markusfolge Mark. 1, 21—3, 19; b) Matth. 12, 22—37 (Belzebubstreit); c) Matth. 21, 1—11. 14—16 (Einzug in Jerusalem); d) Matth. 22, 1—14 (Parabel vom Abendmahl); e) Matth. 18, 10—11 und 9, 1—15 (Jesus und die Kinder) sind mit einander vertauscht (vgl. n. 9. 5. 4. 2. 10). [Die Verstellung von Matth. 16, 2—3 (n. 11) und ähnliches ist nicht der Erwähnung wert.]

Man sieht: G kommt der ursprünglichen Form des Diatessaron am nächsten, darnach L. A hat sich am weitesten von ihr entfernt. — Jetzt haben wir zu untersuchen, wie in das so disponierte Matthäusevangelium die drei andern eingetragen wurden. Wir wenden uns zunächst zu Johannes.

IV. Das Johannesevangelium im Diatessaron.

1. Wo das Johannesevangelium Parallelen und Berührungen mit Matthäus bringt, ist die Stelle der Johannesperikope durch die entsprechende Matthäusperikope bestimmt. Wir geben deshalb zunächst einen Aufriß des Johannesevangeliums im Diatessaron, so weit er auf Grund dieses einfachen Prinzips möglich ist.

a) Jo. 1, 1—5 (T 1) tritt als Prolog an die Spitze des Diatessaron, d. i. an die Spitze der Geschichte des Lebens Jesu. Denn es hat bei Johannes diese Funktion, und es eignet sich vorzüglich dazu. Kein anderer Evangelist bietet eine passendere Einleitung.

b) Jo. 1, 6—28 (T 7) tritt neben Matth. 3, 1—12. Denn beide handeln vom Auftreten des Täufers und seinem Zeugnis für Christus.

c) Jo. 1, 29—34 (T 8) tritt neben Matth. 3, 13—17. Denn beide reden vom Zusammentreffen Jesu mit dem Täufer und von der Taufe Jesu.

d) Jo. 1, 35—51 (T 10), an das sich die Hochzeit zu Kana Jo. 2, 1—12 (T 11) inhaltsgemäß anschließen muß, tritt zu Matth. 4, 17—22 (T 12). Denn beide berichten von der Berufung der Apostel. Es muß aber die Johannesperikope der andern vorausgehen. Denn Johannes spricht von Ereignissen, die eintraten, bevor Jesus nach seiner Taufe nach Galiläa zurückkehrte. Die Erzählung des Matthäus aber spielt bereits in Galiläa.

e) Jo. 2, 14—22 tritt neben Matth. 21, 12—13 (T 80 bis 82), also in die Zeit des letzten Osterfestes im Leben Jesu. Denn beide berichten von einer Tempelreinigung, und Tatian mag dieses Ereignis nicht verdoppeln. Folglich gehört Jo. 2, 13 (T 73) an den Anfang der Erzählung von der letzten Osterreise, d. h. vor Matth. 20, 17 (T 75).

f) Jo. 2, 23—25 (T 97) lassen wir einstweilen beiseite (es steht am natürlichsten in der Nähe von Jo. 2, 14—22 und 3, 1—21, d. h. bei den Ereignissen des letzten Osterfestes).

g) Jo. 3, 1—21 (Besuch des Nikodemus; T 85) gehört eng zu Jo. 2, 14—22 = Matth. 21, 12—13, muß also ziemlich bald auf Matth. 21, 12—13 (T 80—82) folgen.

h) Jo. 4, 1—3 (T 16) tritt neben Matth. 4, 12—16. Denn beide berichten von der Abreise Jesu aus Judäa nach Galiläa, welche durch die Verhaftung des Täufers veranlaßt war. — Unmittelbar davor muß inhaltsgemäß Jo. 3, 22—36 (Wirken in der Landschaft Judäa; T 15) stehen.

i) Jo. 4, 4—5, 47 lassen wir einstweilen beiseite.

k) Jo. 6, 5—21 (T 46) tritt neben Matth. 14, 13—33. Denn beide berichten von der Speisung der 5000 und dem darauf folgenden Seewunder. — Unmittelbar vorher muß Jo. 6, 1—4 stehen; Jo. 6, 22—72 (T 47) muß inhaltsgemäß bald nachfolgen.

l) Jo. 7, 1—31 lassen wir einstweilen beiseite.

m) Jo. 7, 32—52 (T 94) gehört hinter Jo. 3, 1—21 = Matth. 21, 12—13 (T 80—85); es steht also sicher später als Matth. 21, 12—13. Denn Jo. 7, 50 nennt Nikodemus und nimmt Bezug auf Jo. 3, 1—21 (die nächtliche Unterredung) als auf ein früheres Ereignis. Demnach muß die Erzählung von der Beratung der Pharisäer (Jo. 7, 45 bis 52) und folglich auch die Erzählung von dem erfolglosen Haftversuch (7, 32—44) hinter Joh. 3, 1—21 und damit hinter Matth. 21, 12—13 (T 80—85) stehen.

n) Jo. 7, 53—11, 54 lassen wir einstweilen beiseite.

o) Jo. 11, 55—12, 50 gehören zum letzten Osterfeste, also neben Matth. 20, 17—26, 16 (T 75—102).

p) Jo. 13—21 liegen außerhalb des Rahmens unserer Arbeit.

q) Alle diese Punkte sind garantiert durch das übereinstimmende Zeugnis von G, L und A. Daß in G und L spätere Textwandlungen das letzte Pascha in zwei Paschata spalteten und es so zu einem letzten Lebensjahre umformten, hat glücklicherweise nichts an der eben skizzierten Sachlage und an der Übereinstimmung der Zeugen geändert. Doch davon später (n. 6). [In L wird allerdings die Hochzeit von Kana (Jo. 2, 1—12) hinter der Bergpredigt berichtet, noch bevor der Herr vom Berge heruntergestiegen ist. Es ist das offenbar bloß ein Irrtum der Abschreiber. Vgl. VI, 2b Fußnote]. — In Bezug auf die Perikope Jo. 1, 7—28 (T 7) besteht übrigens eine belanglose Verschiedenheit der Überlieferung. A bringt gleich die ganze Perikope nach Matth. 3, 1—3 (Auftreten des Täufers) und läßt dann Matth. 3, 4—12 (Bußpredigt des Täufers) folgen. L hingegen bringt nur Jo. 1, 7—18 (der Täufer, ein Zeuge für Christus) nach Matth. 3, 1—3, und Jo. 1, 19—28 (jüdische Gesandte beim Täufer) später nach Matth. 3, 4—12. L dürfte die ursprüngliche Disposition

bewahrt haben. Denn Jo. 1, 19—28 gehört zu Matth. 3, 11—12 und sollte nicht durch Matth. 3, 4—10 davon getrennt werden. Auch G hat die Gesandtschaft der Juden an den Täufer (Jo. 1, 19—28) unmittelbar vor der Taufe Christi, also nach Matth. 3, 4—12 gelesen.

2. Wir müssen nunmehr Klarheit zu gewinnen suchen über die Punkte, welche in unserm Aufriß noch unbestimmt geblieben sind. — Tatian nahm wie die meisten Schriftsteller seiner Zeit an, daß das Johannesevangelium ein Jahr für die öffentliche Wirksamkeit Jesu ansetzt, und daß es seine ganze Erzählung um die Hauptfeste dieses Jahres disponiert hat. Jo. 1, 1—2, 12 gibt eine Einleitung, die außerhalb des einjährigen Rahmens liegt (vgl. Jo. 2, 4: Nondum venit hora mea). Jo. 2, 13—4, 54 lehnt sich an das erste Osterfest; 5, 1—47 an das Pfingstfest; 6, 1 bis 10, 21 an das Laubhüttenfest; 10, 22—11, 54 an das Kirchweihfest; 10, 55 bis Schluß an das letzte Osterfest. Nun versetzte aber Tatian Jo. 2, 13—3, 21 mit Rücksicht auf Matth. 21, 12—13 ans Ende des Lebens Jesu und so fehlte dem Diatessaron das erste Osterfest des johanneischen Jahres. Tatian wußte Rat. Er nahm das unbenannte Fest Jo. 6, 4 als Osterfest, statt es mit dem Jo. 7, 2 genannten Laubhüttenfest zu identifizieren. [Ich gehe von der Annahme aus, daß Tatian in seinem Exemplar des Johannesevangeliums das Wort τὸ πάσχα (Jo. 6, 4) nicht las. Bekanntlich fehlt es nicht an Anzeichen dafür, daß in der frühesten Zeit in einigen Exemplaren dieses Wort fehlte. Vgl. Katholik Bd. 34 S. 18 ff. — Man verstehe mich aber recht. Ich behaupte nicht positiv, in der Bibel Tatians habe τὸ πάσχα gefehlt. Ich sage bloß, die Anlage des Diatessaron beweist nicht, daß er τὸ πάσχα las. Wir können das Diatessaron auch begreifen und vielleicht sogar besser begreifen, wenn wir annehmen, Tatian habe das strittige Wort nicht gelesen. Um das zu zeigen, gehe ich bei der

Erklärung des Diatessaron wirklich von dieser Annahme aus]. Jo. 6, 4 war ihm nun das erste johanneische Osterfest. Jetzt mußte natürlich Jo. 6, das die Ereignisse um das Osterfest erzählt, vor Jo. 5 gestellt werden, das die Ereignisse um das Pfingstfest zum Inhalt hat. — Jo. 6 steht bei Tatian, wie wir bereits wissen, neben Matth. 14, 13—36, (T 46—47). Bald nachher muß Jo. 5 kommen. Es darf sich aber nicht unmittelbar anschließen, damit es nicht scheine, als sei der Heiland in der Zeit von Ostern bis Pfingsten müßig gewesen. Es muß wenigstens eine Missionsreise dazwischen treten; das genügt aber auch, zumal da nicht mehr besonders viel Erzählungsstoff zur Verfügung steht (Matth. 20, 17 beginnt bereits der Bericht über die Reise zum letzten Osterfest). Deshalb geht nach Jo. 6 die Erzählung des Diatessaron zunächst bei Matthäus weiter (T 48—50). Es wird eine Missionsreise bis Phönizien und durch die Dekapolis berichtet (Matth. 15, 1—31; vgl. Matth. 15, 29—31 mit Mark. 7, 31—37). Dann folgt richtig Jo. 5 (T 51). In diesem Punkte stimmen wieder alle unsere drei Zeugen überein: G, L und A bringen Jo. 5 später als Jo. 6 und später als Matth. 15, 31 (vor Matth. 15, 32). Diese Stellung von Jo. 5 mußte Tatian um so mehr gefallen, als nun auch im Diatessaron auf das Pfingstfest Jo. 5 eine wunderbare Brotvermehrung, die Speisung der 4000 (T 53) folgt, wie im Evangelium des Johannes die Speisung der 5000.

3. Die Ereignisse am Kirchweihfeste und in der Zeit nachher bis zur letzten Osterreise (Jo. 10, 22—11, 54; T 72) gehören natürlich vor Matth. 20, 17 (T 75). Dort beginnt ja bei Matthäus diese letzte Osterreise. So finden wir es richtig bei G. L und A weichen ab infolge einer ungemein einfachen, aber sehr umfangreichen Textänderung, die wir später (n. 6) ins Auge fassen werden; wir nennen diese Änderung die „Johannesfolge“.

4. Die Ereignisse um das Laubhüttenfest erzählt Jo. 7, 1—10, 21 (T 63—66). Doch ist Jo. 7, 32—8, 11 auszunehmen. Denn Jo. 7, 32—52 (die Ratsversammlung mit Nicodemus) gehört im Diatessaron, wie wir bereits wissen (n. 1 m), zum letzten Osterfest. Jo. 7, 53—8, 11 aber (die Perikope von der Ehebrecherin) hat ganz gefehlt. Das ist bei einem Rigoristen wie Tatian, der sogar den legitimen Gebrauch der Ehe als Unzucht verwarf, selbstverständlich und wird auch durch A positiv bestätigt. G und L bringen allerdings die Perikope: L (L 121) vor dem Fluch über den Feigenbaum (Matth. 21, 18—20; T 86), G (G 97) nach demselben. Das ist eine spätere Ergänzung. Übrigens ist die Stellung der Perikope bei G der bei L vorzuziehen. Denn die Szene mit dem Feigenbaum spielt am frühen Morgen, bevor der Heiland den Tempel betrat, wo ihm dann die Ehebrecherin vorgeführt werden konnte. Die Abfolge bei L ist wahrscheinlich aus der bei G entstanden, um die beiden Erzählungen vom Feigenbaum (Matth. 21, 18—20 und 21, 21—22 möglichst nahe an einander zu rücken.

Wo ist nun der geeignete Platz für die Ereignisse des Laubhüttenfestes Jo. 7, 1—31 und 8, 12—10, 21? Offenbar vor dem Tempelweihfest und damit auch vor Matth. 20, 17. Die Perikope darf aber nicht unmittelbar davor stehen, damit es nicht scheine, als sei der Heiland müßig gewesen seit der Zeit, da er nach Laubhütten Jerusalem verließ (Jo. 10, 21), bis zur Zeit, da er zum Besuch des Kirchweihfestes eben dahin zurückkehrte (Jo. 10, 22). Nun findet sich vor Matth. 20, 17 keine Missionsreise, die man hier vor dem Kirchweihfeste einlegen könnte. Wir müssen uns mit einem Lehrstücke begnügen. Ein solches Lehrstück bildet Matth. 19, 16—20, 16 (T 68—70), das vom Reichtum und der Arbeit für ihn handelt. Diese Perikope also stellte Tatian vor das Kirchweihfest (und vor Matth. 20, 17) und

erst vor dieselbe, d. i. hinter Matth. 19, 1—15 (T 62), das Laubhüttenfest. Dabei gewann er noch einen weiteren schönen Vorteil. Matth. 19, 15 (Et cum imposuisset eis manus, abiit inde, nämlich a Judaea, quae est trans Jordanem, in Galilaeam) bildet einen herrlichen Übergang zu Jo. 7, 1 (Post haec autem ambulabat Iesus in Galilaeam). — Diese Stellung von Jo. 7, 1—31 (T 63—65) hinter Matth. 19, 15 ist durch das übereinstimmende Zeugnis von G, L und A positiv als ursprünglich garantiert. Für Jo. 8, 12—10, 21 (T 66) ist sie nur durch G bezeugt (vgl. VI, 3 b); in L und A aber ist sie durch die „Johannesfolge" (n. 6) beseitigt worden.

5. Wir müssen nun sehen, wie die Erzählungen über das letzte Osterfest (Jo. 10, 55—12, 50; Jo. 7, 32—52; Jo. 2, 13—3, 21; Matth. 20, 17—26, 16) mit einander zu kombinieren sind (T 72—102.)

a) Jo. 11, 55—56 und Jo. 2, 13 berichten den Aufbruch zur letzten Reise. Sie gehören also an die Spitze des ganzen Abschnittes vor Matth. 20, 17 hinter Jo. Jo. 11, 54 (T 72 bis 73). Hier stehen sie auch wirklich bei G. Bei L und A ist die Sachlage durch die Johannesfolge (n. 6) verändert. Wir treffen bei ihnen richtig Jo. 2, 13 vor Matth. 20, 17, und Jo. 11, 55—56 hinter Jo. 11, 54. Aber der ganze Abschnitt Jo. 10, 22—11, 56 hat seinen Platz verlassen und steht nicht mehr vor Matth. 20, 17 und Jo. 2, 13, sondern vor Matth. 23, 1.

b) Jo. 12, 1—11 (die Salbung in Bethanien; T 78) tritt als Parallele zu Matth. 26, 6—13 (so bei G, L und A), und letzteres stand ursprünglich, wie wir bereits wissen (III, 4), vor Matth. 21, 1—11. — Zwischen Jo. 12, 9 und 12, 10 bringt L den Vers Jo. 12, 19; er findet sich also hier gleich nach Erwähnung der Lazaruserweckung in 12, 9, ähnlich wie er im Evangelium selbst steht, nachdem dieses Wunder in 12, 17—18 berührt worden war. Diese Stellung von Jo. 12,

19 könnte ursprünglich sein. Wo der Vers in G stand, ist nicht mehr zu ersehen. A liest ihn (A 40, 4) vor Jo. 12, 20—36 a (A 40, 5—21), das hier von Jo. 12, 1—18 (A 39, 1—45) durch Matth. 21, 14—16 (A 40, 1—3) getrennt ist.

c) Jo. 12, 12—18 (der Einzug in Jerusalem am Palmsonntag ; T 79) tritt als Parallele zu Matth. 21, 1—11; so bei G, L und A. Matth. 21, 1—11 aber stand ursprünglich, wie wir bereits wissen, da, wo auch Matthäus es hat, d. i. vor Matth. 21, 12—13. So bezeugen es G und L. Nur bei A hat die „Johannesfolge" diese Matthäusperikope (und damit auch Jo. 12, 12—18) ihrem ursprünglichen Platze entfremdet. Vgl. III, 12.

d) Jo. 2, 14—17 (die Tempelreinigung) tritt, wie bereits gesagt (n. 1 e), neben Matth. 21, 12—13.

e) Jo. 2, 18—22 (das Wort vom dreitägigen Tempelbau) steht naturgemäß möglichst bald noch Jo. 2, 14—17. Doch wird die Erzählung von der Tempelreinigung erst durch Matth. 21, 14—16 ergänzt. So bei L, G und A. Aber bei A ist Matth. 21, 14—16 später hier beseitigt und in die Johannesfolge aufgenommen worden, so daß jetzt Jo. 2, 18—22 (A 32, 7—11) ganz unmittelbar auf 2, 14—17 (A 32 1—6) folgt.

f) Jo. 2, 23—25 (Reflexion über den Unglauben der Juden) ist als Parallele zu Jo. 12, 36 b—50 (T 97) übergangen (vgl. n. 1 f). Bei A ist es, wie so manche andere Parallele, nachträglich eigens beigeschrieben worden und fand schließlich in irgend einem Einschnitt des Diatessaron seine definitive Unterkunft. Es steht jetzt (A 15, 12—14) vor der Sendung der 72 Jünger (A 15, 15 ff.; T 35). Vgl. VI, 1 d.

g) Jo. 3, 1—21 (die nächtliche Unterredung mit Nikodemus; T 85) muß bald auf die Tempelreinigung Jo. 2, 14 bis 22 (n. 1 g), also auch auf Jo. 12, 1—19 oder auf den Einzug in Jerusalem folgen. Diese Unterredung müssen wir demnach einer der ersten Nächte nach dem Palmsonntage zu-

weisen. Am einfachsten wird es sein, sie gleich in die erste Nacht vom Sonntag auf den Montag zu verlegen, d. h. die Perikope muß gleich hinter Matth. 21, 17 stehen. Dort steht sie wirklich bei G und L; auf die Unterredung mit Nikodemus folgt dann der Fluch über den Feigenbaum am Montag Morgen (Matth. 21, 18—20). A aber bringt hinter Matth. 21, 17 erst den Fluch über den Feigenbaum und dann die Unterredung mit Nikodemus. Ich zweifle nicht, daß wir es in A nur mit einer späteren Umstellung von zwei auf einander folgenden Perikopen zu tun haben. Denn der Besuch des Nikodemus in der Nacht steht natürlich vor dem Fluch über den Feigenbaum am folgenden Morgen. In meiner Überzeugung werde ich bestärkt durch die höchst auffällige Tatsache, daß sowohl L als A nach Matth. 21, 17 erst den Vers Luk. 9, 11, der eigentlich absolut nicht hieher gehört, einfließen lassen, offenbar nur um einen bequemen Übergang zum Besuch des Nikodemus zu gewinnen. Also folgte bei Tatian dieser Besuch gleich hier, wie L und G es haben. Ob auch G Luk. 9, 11 in diesem Zusammenhang las, ist aus Luscinius nicht zu ersehen.

h) Jo. 12, 20—36 a (Griechen suchen den Heiland im Tempel; T 87) muß mit Rücksicht auf das Johannesevangelium bald nach 12, 1—19 folgen; d. h. es folgt auf Jo. 2, 18—3, 21, das wie wir soeben sahen, gleich hinter 12, 1 bis 19 sich einschiebt. Mit andern Worten: es folgt bald nach Matth. 21, 17. Am einfachsten ist es, den Vorfall sofort am Montag selbst spielen zu lassen, nachdem Jesus zum Tempel gekommen ist. Die Episode gehört also hinter Matth. 21, 18—20, das den Gang Jesu zum Tempel und den Fluch über den Feigenbaum berichtet. So treten die im Fluch über den Feigenbaum symbolisierte Verwerfung der Juden (Matth. 21, 18—20) und die im Verlangen dieser Griechen symbolisierte Berufung der Heiden (Jo. 12, 20—36 a) in wirksamster Weise unmittelbar nebeneinander. In diesem Zu-

sammenhange finden sich unsere Verse wirklich bei G. Bei L und A hat die Bildung der Johannesfolge sie hier weggerissen (n. 6).

i) Jo. 7, 32—52 (T 94) berichtet über einen erfolglosen Haftversuch der jüdischen Obrigkeit. Die Erzählung muß, wie wir bereits sahen (n. 1 m) später stehen als Jo. 3, 1—21, also später als Matth. 21, 17. Sie fällt mithin in die letzte Woche des Lebens Jesu. Da liegt es nahe, das Ereignis als unmittelbaren Vorläufer der wirksamen Verhaftung am Ende der Woche zu betrachten und es an den Schluß der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu zu stellen unmittelbar vor die definitive Abweisung und Verwerfung der leitenden Kreise des jüdischen Volkes, d. h. unmittelbar vor die Davidssohnfrage und die darauf folgende endgültige Verurteilung des Pharisäertums, d. h. unmittelbar vor Matth. 22, 41. Das empfiehlt sich umsomehr, da Jo. 7, 32—52 und Matth. 22, 41—46 auch inhaltlich sich berühren. Beide Abschnitte stellen uns den Messias als Sohn Davids vor (Jo. 7, 42. 52; Matth. 22, 45). Unsere Deduktion wird positiv bestätigt durch das übereinstimmende Zeugnis von G, L und A. — Aber, fragt jemand, welchen Sinn haben denn in diesem Zusammenhange die Worte Jo. 7, 37: In novissimo autem die magno festivitatis? Bei L und A ist diese Schwierigkeit fortgefallen durch Einführung der Johannesfolge. Aber wie war es im ursprünglichen Diatessaron und bei G? Ich vermute, daß Tatian die Stelle Jo. 7, 37—39 übergangen hat als Parallele zu Jo. 4, 10—14. Luscinius, der aufs eingehendste über Jo. 7, 11—42 referiert, erwähnt gerade diese Verse mit keiner Silbe.

k) Jo. 12, 36 b—50 (Reflexion über den Unglauben der Juden; T 97) gehört gemäß dem Evangelium hinter Jo. 12, 30—36 a oder hinter Matth. 21, 18—20 (T 86—87), d. h. ans Ende des öffentlichen Lebens Jesu. Wegen Jo. 12, 36 b (Abiit et abscondit se ab eis) eignet die Stelle sich vorzüglich als

Illustration für den großen Augenblick, da der Messias zum letzten Male den Tempel verließ, um ihn nie wieder zu betreten; d. h. sie gehört vor Matth. 24, 1. Sie bildet hier auch einen passenden Abschluß der letzten Abrechnung mit den Pharisäern in Matth. 23, 11—39. L und A bringen die Perikope richtig an der bezeichneten Stelle. Ob auch G sie hier hatte, wissen wir nicht, da Luscinius schweigt. — Übrigens bringen L und A übereinstimmend erst 12, 42—50, dann 12, 36 b bis 41. Wir müssen das für ursprünglich halten wegen dieser Zeugnisse. Innere Gründe sprechen auch dafür. Denn 12, 36 b—41 gibt einen ungemein wirksamen Abschluß (weit besser als 12, 42—50): Abiit et abscondit se ab eis. Neque enim credebant in eum, quia dixit Isaias „Ecaccavit oculos eorum."

6. Damit haben wir die Disposition der Ereignisse am letzten Osterfeste zu Ende geführt. Alles, was wir bis jetzt über die Stellung der Johannesperikopen im Diatessaron gesagt haben, wird als ursprünglich garantiert durch das übereinstimmende Zeugnis von G, L und A; bloß die Johannesfolge stört in einigen Punkten diese Übereinstimmung, aber nur bei L und A. G hat überall die ursprüngliche Ordnung bewahrt. [Die Differenz zwischen L und A in der Stellung von Joh. 12, 19 ist nicht der Erwähnung wert; ebensowenig der Umstand, daß in A durch einen Irrtum der Schreiber der Besuch des Nikodemus hinter dem Fluch über den Feigenbaum steht statt davor; endlich auch nicht die Wahrnehmung, daß G und L nachträglich die Perikope von der Ehebrecherin zugesetzt haben.] Dieser Johannesfolge wollen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Die Ordnung des Johannesevangeliums bei A scheint auf den ersten Blick stark abzuweichen von der bei G, die wir wegen ihrer innern Folgerichtigkeit als ursprünglich an-

sehen müssen. Bei näherm Zusehen reduziert sich der ganze Unterschied auf eine einzige Änderung, die „Johannesfolge". Nämlich A hebt alle Johannesperikopen von Jo. 8, 12 an (also Jo. 8, 12—12, 36 a) zugleich mit Luk. 9, 51 bis 56 (das, wie später zu zeigen ist, zwischen Jo. 2, 13 und Matth. 20, 17 eingeschoben steht) und Matth. 21, 14 bis 16 heraus und setzt sie vor die Verse Jo. 12, 36 b bis 50 und das mit ihnen eine inhaltliche Einheit bildende 23. Kapitel des Matthäus; dabei wird die ursprüngliche gegenseitige Ordnung dieser Perikopen nicht verändert. Mit den Johannesperikopen müssen natürlich auch die Parallelen aus Matthäus fortziehen. Man beachte, daß nur die Johannesperikopen wandern, welche im Johannesevangelium hinter 8, 12 stehen. Also z. B. Jo. 3, 1—21 oder 7, 32—52 wandern nicht, obgleich sie im Diatessaron hinter Jo. 8, 12 sich befinden; denn im Evangelium stehen sie davor. — Mithin folgen in A nach Matth. 22 der Reihe nach: 1) Jo. 8, 12—10, 21 (T 66); 2) Jo. 10, 22—11, 56 (T 72); 3) Luk. 9, 51—56 (T 74); 4) Jo. 12, 1—11. 19 mit seinen Parallelen (T 78); 5) Jo. 12, 12—18 und seine Parallelen (T 79); 6) Matth. 21, 14—16 (T 81); 7) Jo. 12, 20—36 a (T 87); 8) Matth. 23, 1—39 (T 96); 9) Jo. 12, 36 b—50 (T 97) [Die sieben ersten Nummern bilden, wie man aus unserer Tabelle ersieht, den Inhalt von A 35, 23 bis 40, 21. An 40, 21 schließt sich zunächst die Dublette A 40, 22—25 (VI, 1e Fußnote) und dann folgt Matth. 23, 1 (A 40, 26).] — Grund für diese Änderung war vielleicht der Wunsch, die Durcheinanderwürfelung und weite Trennung der Johannesperikopen im Diatessaron zu mildern (vgl. XI, 2). Denn jetzt steht Jo. 8, 12—12, 50 mit nur ein paar Unterbrechungen (Luk. 9, 51—56; Matth. 21, 14—16; Matth. 23) und ohne jede Umstellung als einheitlicher Block hinter Matth. 22.

Auch in L findet sich die eben beschriebene Änderung

(L 132—144). Nur sind hier Matth. 21, 1—11 = Jo. 12, 12—18 (T 79) und Matth. 21, 14—16 (T 81) nicht in die Johannesfolge aufgenommen, sondern an ihrer ursprünglichen und naturgemäßen Stelle (vor und nach Matth. 21, 12—13) belassen worden [Auch bei L schiebt sich die in der vorigen Fußnote erwähnte Dublette (L 141; T 93. 98) unmittelbar vor Matth. 23, 1 (L 142) ein, genau wie bei A].

Wir haben nunmehr die Ordnung der Johannesperikopen in L und A als eine sehr einfache Umänderung der Ordnung bei G erkannt. Die Ordnung bei G aber haben wir durch sich selbst aus innern sachlichen Gründen erklärt. Damit ist alles geleistet, was hier zu leisten war. — Wir wissen nun auch, wie Matth. 21, 1—11 bei A hinter Matth. 22 geraten konnte. Die Verse mußten sich der Bewegung anschließen, die ihre Parallele Jo. 12, 12—18 ergriff. Daß mit Matth. 21, 1—11 auch 21, 14—16 auswanderte, wird niemanden wundernehmen. Aber höchst wunderlich ist, daß 21, 12—13 nicht mitging. Doch wir wissen jetzt den Grund und wundern uns nicht mehr. Jo. 2, 14—17 mußte bleiben (es gehört ja nicht zum Passus Jo. 8, 12—12, 36), also auch seine Parallele Matth. 21, 12—13. Alle Rätsel sind in einfachster Weise gelöst.

Ich bin, wie man sieht, der Ansicht, daß die Ordnung der Johannesperikopen bei G ursprünglich ist und von Tatian selbst herrührt. Die Gründe für diese Ansicht sind im bisher Gesagten enthalten oder können leicht daraus abgeleitet werden. Ich will die beiden Hauptargumente hier kurz skizzieren. — G und A gehen auf einen Urtypus zurück, der entweder die Ordnung von G oder die von A (und L) hatte; das ist allgemein zugegeben und ließe sich nötigenfalls leicht beweisen (vgl. VII, 6). Es ist also entweder G aus A oder A aus G entstanden. Nun läßt sich aber G aus A in keiner Weise erklären; G bedarf auch einer solchen Erklärung nicht, denn es erklärt sich aus innern Grün-

den durch sich selbst. A hingegen kann überraschend leicht aus G erklärt werden und in keiner Weise durch sich selbst. Also ist A aus G entstanden.

Diesem Argumente möge ein zweites beigegeben werden. In A ist die Erzählung Jo. 7, 1—10, 21, die ganz evident auf ein und dasselbe Fest, auf ein Laubhüttenfest, geht, in zwei weit von einander getrennte Teile zerrissen (Jo. 7, 2—31 und 8, 12—10, 21, d. i. A 28, 1—32 und A 35, 23—37, 24); und zwischen die beiden Teile tritt ein Osterfest Jo. 2, 13 (T 73; A 30, 31). Das Laubhüttenfest bei Johannes ist also in zwei durch ein Osterfest getrennte Feste zerrissen. Das zweite der durch diesen Riß entstandenen Feste ist offenbar auch ein Laubhüttenfest; denn es liegt vor dem Tempelweihfest Jo. 10, 22. A hat also aus Jo. 7, 1—10, 21 zwei um ein Jahr auseinander liegende Laubhüttenfeste gemacht. Diese kuriose Zweiteilung ist aber durch den Text des Johannesevangeliums in keiner Weise nahegelegt, vielmehr absolut ausgeschlossen. Wir können einen solchen Mißgriff unmöglich Tatian zuschreiben, der mit großer Überlegung bei seinem Werke voranging. Ein Späterer, der die Anlage des Diatessaron gar nicht mehr verstand, konnte leicht eine solche Verderbnis einführen, indem er die Folgen seines Tuns nicht durchschaute und einzig darauf bedacht war, im homiletischen Interesse (vgl. XI, 2) die Johannesperikopen möglichst aneinander zu rücken. — Aber nicht genug damit. Auch das Osterfest Matth. 21, 12 ff. wird in zwei durch ein Laubhüttenfest und ein Kirchweihfest getrennte Osterfeste zerrissen; auch aus diesem Feste wird ein ganzes Jahr. Denn Matth. 21, 12—13 (T 80; A 32, 1—6) gehört zum Osterfest Jo. 2, 13 (T 73; A 30, 31), das vor Jo. 8, 12—11, 54 (A 35, 23—38, 38), also vor einem Laubhüttenfeste und einem Kirchweihfeste liegt und demnach vom Leidenspascha verschieden ist. Aber Matth. 21, 14 ff. (A 40, 1—3) gehört zum Leidenspascha. Diese Zweiteilung des Osterfestes kann ebensowenig wie die des Laubhüttenfestes Tatians Werk sein.

Die Argumente könnten leicht vermehrt werden. Ich verzichte darauf. Das Gesagte ist mehr als genügend.

8. Zum Schluß müssen wir noch die Stellung von Jo. 4, 4—54 betrachten. Ich vermute, daß Tatian 4, 46—54 (Heilung des Sohnes des königlichen Beamten) einfach unterdrückte als Parallele zu Matth. 8, 5—13. Wenigstens erklärt sich so am leichtesten, weshalb jeder der drei Zeugen die Perikope an einer andern Stelle liest und weshalb keiner sie hinter Jo. 4, 3 (T 16) und dem Weinwunder bringt, wo doch Tatian mit Rücksicht auf ihre Stellung im Johannesevangelium und besonders mit Rücksicht auf 4, 54 sie hätte hinstellen müssen. Allerdings findet sie sich jetzt in A an dem bezeichneten Platze, aber, wie wir gleich sehen werden, scheint es (mit Rücksicht auf die Stellung von Matth. 8, 2—4 in A), daß A in früheren Zeiten sie anderswo (vor Jo. 5) untergebracht hatte. — Wo aber bleibt Jo. 4, 4—45 (die Samariterin)? Man erwartet das Stück hinter Jo. 4, 3 (noch vor 4, 46—54). Denn dort steht es im Evangelium und dort paßt sein Inhalt gut. Doch das geht nicht. Denn Jo. 4, 45 spricht von einem Feste, an dem Jesus in Jerusalem Wunder gewirkt hatte. Nun war im Diatessaron vor Jo. 4, 3 von einem solchen Feste keine Rede. Somit ist der erste passende Platz hinter dem Pfingstfest Jo. 5 (T 51). Denn das ist im Diatessaron das erste Fest, an dem Jesus in Jerusalem war und Wunder wirkte. Ich vermute nun, daß die Perikope in der Tat ursprünglich dort stand. Meine Gründe sind:

a) Sie konnte, wie eben gesagt wurde, ohne innere Widersprüche nicht früher auftreten. Diese inneren Gründe müssen hier für unser Urteil entscheidend sein, weil die äußern Zeugnisse, soweit sie diesen inneren Gründen zuwiderlaufen, sich gegenseitig widersprechen und aufheben. Wir haben obendrein positive Anzeichen dafür in Händen, daß jene inneren Gründe für Tatian maßgebend waren. Denn nur sie konnten, soweit wir sehen, ihn bestimmen, die Perikope nicht hinter Jo. 4, 3

zu bringen. Dort aber hat er sie sicher nicht gehabt. Denn kein Zeuge liest sie oder auch nur einen Teil derselben an jener Stelle. — Unsere Perikope dürfen wir aber auch nicht später ansetzen als gleich hinter Jo. 5. Denn bis zum positiven Erweis des Gegenteils ist mit Rücksicht auf Jo. 4, 45 zu präsumieren, daß Tatian sie möglichst nahe an das Fest Jo. 5 gerückt hat, in dessen unmittelbarster Nähe sie im Evangelium auftritt. Außerdem ist später (d. h. gleich hinter Laubhütten oder Kirchweihe) kaum ein irgendwie passender Platz für sie zu entdecken. Jedenfalls fehlen alle positiven Anzeichen für eine so verspätete Stellung.

b) In A lesen wir tatsächlich Jo. 4, 45 b gleich nach Jo. 5 (A 22, 3). Im Hinblick auf die eben geltend gemachten inneren Gründe darf man hierin ein Anzeichen dafür erblicken, daß einmal die ganze Perikope dort stand und bei ihrem Verschwinden diesen Vers als letzte Spur ihres einstigen Daseins hinterließ.

c) L und A bezeugen, daß Jo. 4, 4—45 unmittelbar neben Jo. 5 stand. Aus inneren Gründen kann aber der Abschnitt nicht vor Jo. 5 stehen, wie L und A lesen. Wir sehen uns aber genötigt, ihn gleich hinter Jo. 5 zu stellen. So genügen wir den inneren Gründen und entfernen uns zugleich möglichst wenig von den beiden Zeugnissen.

Wie können wir uns nun die Schicksale von Jo. 4, 4—54 in den verschiedenen Rezensionen vorstellen? Tatian ließ Jo. 4, 46—54 weg und stellte 4, 4—45 hinter Jo. 5. In einem Teil der Überlieferung (G 30) geriet aber 4, 4—45 hinter die Heilung des Gichtbrüchigen (T 28; G 28), in einem andern Teile (L und A) durch einfache (wohl im Hinblicke auf das Evangelium unternommene) Umstellung vor Jo. 5. Dabei wurde in L Jo. 4, 43—45 unterdrückt, in A wurde 4, 45 b hinter Jo. 5 belassen. Ob G die Verse 4, 43—45 las, ist aus Luscinius nicht zu ersehen. — Zu der auffallenden Verschiebung unserer Perikope in G vgl. X, 1. — Tatian ließ sich also durch Jo.

4, 35a nicht bestimmen, die Erzählung von der Samariterin vier Monate vor der Erntezeit anzusetzen. Mir scheint er hierin recht gehandelt zu haben. Denn der Heiland gebraucht dort eine zu jeder Jahreszeit erlaubte sprichwörtliche Redensart: Wer sät, darf nicht gleich ernten wollen, sondern muß noch mindestens vier Monate sich gedulden. Vgl. Schegg, Bibl. Archäologie (1887) S. 139: „Im Jordantale reift die im Dezember gesäte Gerste gegen Ende März, in Centralpalästina gegen Ende April, im Norden am Hermon gegen Ende Mai“. Vielleicht hat Tatian aus Jo. 4, 35b geschlossen, die Erzählung spiele um die Erntezeit (Pfingsten). — Im Vorbeigehen sei mir hier die Bemerkung erlaubt, daß Jo. 6, 10 ebensowenig als Jo. 4, 35a zu einer Zeitbestimmung dienlich sein dürfte. Denn erstens geht χλωρὸς χόρτος dort wohl nicht bloß auf Gramineen im strengsten, botanischen Sinne, sondern auf niedrigen Pflanzenwuchs aller Art (Heidekraut, die Steppenpflanze Artemisia judaica u. s. w.), der nirgends an eine bestimmte Jahreszeit gebunden ist (vgl. Matth. 6, 28—30); der Evangelist will nur sagen, daß die Leute sich nicht auf den bloßen Erdboden zu setzen brauchten. Sodann finden sich auch eigentliche Gräser in Palästina zu jeder Zeit an günstigen Plätzen (z. B. in der Nähe der Quellen oder eines Wasserlaufes). Ein solch günstiger Platz war vielleicht der Ort der Brotvermehrung. Der Text sagt nicht, daß ganz Palästina damals von Gramineen bedeckt war.

In späterer Zeit wurde aber auch 4, 46—54 ins Diatessaron aufgenommen, und zwar bei G und A ganz naturgemäß hinter 4, 4—45, bei L aber, vielleicht mit Rücksicht auf G, hinter der Heilung des Gichtbrüchigen. Dabei wurde in L Jo. 4, 54 unterdrückt; ob auch in G, ist aus Luscinius nicht zu ersehen. In A aber blieb der Vers: „Dies Wunder ist das zweite, das Jesus, aus Judäa kommend, in Kana wirkte“, das Weinwunder war das erste. — Weiterhin wurde, scheint es, in A zwischen Jo. 4, 53 und 4, 54 das Stück Matth. 8, 2—4 ein-

geschoben. Das kam so. Das Diatessaron brachte als erstes ausführlich erzähltes Wunder das Weinwunder zu Kana (T 11), als zweites die Heilung des Aussätzigen (T 21). Das gab Veranlassung vor Jo. 4, 54 (Hoc secundum signum fecit Jesus) die Heilung des Aussätzigen einzusetzen. Denn diese und nicht die Heilung des Beamtensohnes (Jo. 4, 46—53) war man gewohnt als zweites Wunder Jesu zu betrachten. Damit verliert die Stellung von Matth. 8, 1—4 bei A alles Befremdliche und eben darin liegt die Begründung unserer Hypothese, daß Jo. 4, 46—54 bei A früher einmal hinter 4, 4—45 stand. Endlich wurde in A Jo. 4, 54 wiederum wie im Evangelium mit 4, 46—53 verbunden und das Ganze naturgemäß hinter 4, 3 (T 16) und das Weinwunder als signum secundum Jesu gestellt. — Ist das Gesagte im wesentlichen richtig, so stammt unser A von Ahnen, welche die Markusfolge (III, 9) noch nicht kannten (sonst wäre die Heilung des Aussätzigen in ihnen nicht das zweite Wunder gewesen), und in denen Jo. 4, 46—54 noch nicht hinter Jo. 4, 3, sondern vor Jo. 5 stand, wo wir jetzt die Heilung des Aussätzigen lesen.

V. Das Markusevangelium im Diatessaron.

1. Die Perikopen des Markusevangeliums stellt Tatian, unbekümmert um ihren Platz beim Evangelisten, neben die Parallelen des Matthäusevangeliums. Es bleiben schließlich nur etwa sieben Perikopen übrig, für die keine Parallele bei Matthäus existiert. Diese Perikopen werden im allgemeinen möglichst nahe zu den Markusperikopen gerückt, neben denen sie im Evangelium stehen.

a) So gehört Mark. 8, 22—26 (T 54) zwischen Mark 8, 1—21 = Matth. 15, 32—16, 12 (T 57) und Mark. 8, 27 bis 39 = Matth. 16, 13—28 (T 55). Das bestätigt A; bei G und L fehlt die Perikope. — Mark. 1, 35—39 (T 26) gehört hinter Mark. 1, 29—34 = Matth. 8, 14—17. So bei G und A. In L ist die Perikope (nebst Luk. 4, 42—44) mit Matth. 4,

23—25 (T 18) verschmolzen. Überhaupt sind die Perikopen T 18 und T 26 in der Überlieferung etwas durcheinander geraten und nicht mehr scharf geschieden. Wer darüber sich genau orientieren will, darf sich nicht mit unserer Tabelle begnügen, sondern muß auf die Quellen selbst (G, L und A) zurückgehen. Ich bemerke bloß, daß bei G und A Matth. 4, 23 bis 25 (bei G auch Mark. 3, 7—12 und Luk. 6, 17—19) mit T 26 verwoben ist, statt mit T 18.

b) Mark. 1, 21—28 gehört als Wundererzählung enger zu 1, 29—34 (T 25) als zu 1, 15—20 (T 12). Es tritt also möglichst nahe vor Mark. 1, 29—34 = Matth. 8, 14—17. Doch wird Matth. 8, 5—13 = Luk. 7, 1—17 (T 23. 24) zwischengeschoben, vielleicht damit Mark. 1, 21—28 = Luk. 4, 31—37 als das erste von Markus und Lukas erzählte Wunder unmittelbar ohne Dazwischenkunft einer andern Wundererzählung auf das erste von Matthäus erzählte Wunder (Matth. 8, 1—4) folge. Die drei ersten im Diatessaron erzählten Wunder waren also: a) das erste Wunder bei Johannes (T 11); b) das erste Wunder bei Matthäus (T 21); c) das erste Wunder bei Lukas und Markus (T 22). In ähnlicher Weise folgen sich im Diatessaron unmittelbar die Apostelberufung nach Johannes, nach Matthäus (und Markus), nach Lukas (T 10—13). Vgl. VI, 3a. — Diese Stellung von Mark. 1, 21—28 bezeugt G; bei L fehlt die Perikope; bei A mußte sie wegen der „Markusfolge" ihren ursprünglichen Standort verlassen (vgl. III, 9).

c) Mark. 3, 20—21 (T 38) gehört vor Mark. 3, 22—30 = Matth. 12, 22—37, dem es auch inhaltlich verwandt ist. Das bezeugt A (A 14, 15 steht vor A 14, 16—36); bei G und L fehlt das Verspaar. Als Matth. 12, 22—37 bei A auswanderte (III, 5), folgte natürlich Mark. 3, 20. Der Vers 3, 21 hatte sich schon früher durch die Nachlässigkeit der Schreiber verirrt und konnte so die Wanderung nicht mehr mitmachen (III, 9).

d) Mark. 6, 30—31 (Rückkehr der Apostel; T 34) gehört inhaltlich hinter 6, 7—13 (Sendung der Apostel) d. i. hinter

Matth. 9, 35 ff. (T 32). [Beim Evangelisten ist allerdings Mark. 6, 30—31 von 6, 7—13 durch 6, 14—29 (Tod des Täufers) getrennt. Aber diese Zwischenperikope muß als Parallele neben Matth. 14, 1—12 (T 45) treten.] Zugleich liegt es nahe, die Verse unmittelbar vor die Aussendung der 72 Jünger (T 40—41) zu stellen, so daß die beiden Jüngersendungen unmittelbar auf einander folgen, zumal da sich das ohne jede Schwierigkeit bewerkstelligen läßt; vgl. XII, 10d. Die Perikope gehört also vor Matth. 11, 25—30 = Luk. 10, 1—22 und hinter Matth. 9, 35—11, 1 und auch hinter Matth. 11, 2—19. Diese Stellung ist verbürgt durch L und A; bei G lassen die Verse sich nicht nachweisen. — Aber wo bleibt Matth. 11, 20—24 (Wehruf über die Städte?) A hat diese Verse im Hinblick auf Luk. 10, 13—15 in die Sendungsrede für die 72 Jünger einbezogen, und so steht Mark. 6, 30—31 bei A vor Matth. 11, 20—24; d. h. A 14, 43—44 steht vor A 15, 27 bis 31. L hingegen hat die Verse mit Matth. 11, 2—19 verbunden, so daß Mark. 6, 30—31 bei L hinter Matth. 11, 20 bis 24 steht. Ich vermute, daß L das ursprüngliche bewahrt hat. Tatian liebt es, Parallelstücke in eins zu verweben. Es ist daher zu präsumieren, daß er nur eine Missionsrede Jesu gebracht hat (die an die 12 Apostel), wie L liest, nicht zwei, wie wir bei A lesen.

2. Es bleiben nur zwei Perikopen, deren Stellung aus den zwei angeführten Prinzipien nicht erklärt werden kann. — Die Apostelwahl Mark. 3, 13—19 (T 19) gehört mit Rücksicht auf die Parallele Luk. 6, 13—19 vor die Bergpredigt (Luk. 6, 20 ff); so übereinstimmend G, L und A. Sie bringen auch einstimmig die Erzählung vom Scherflein der Witwe Mark. 12, 41—44 (T 83) am Schluß des Palmsonntags, also vor Matth. 21, 17. Tatian wollte die abschließenden Stücke Joh. 7, 32 bis 52 und Matth. 22, 41—25, 46 und Joh. 12, 36—50, die er dem Mittwoch der Leidenswoche zuwies, nicht durch eine andersartige Erzählung unterbrechen, was geschehen wäre,

wenn Mark. 12, 41—44 gemäß seiner Stellung beim Evangelisten hinter Mark. 12, 38—40 = Matth. 23 (T 96) getreten wäre. Die Erzählung mußte also früher gebracht werden, ohne jedoch aus der Leidenswoche ausgestoßen zu werden. Da lag es nahe, sie gleich auf den ersten Tag dieser Woche zu legen, und zwar ans Ende des Tages als Nachtrag zu dem, was die Evangelisten ausdrücklich diesem Tage zuweisen. [Mark. 12, 34 b = Luk. 20, 40 = Matth. 22, 46 b (nemo jam audebat eum interrogare) gehört an den Schluß von Matth. 22, 41—46, also hinter Mark. 12, 37 a (T 95); so richtig L gegen A, das den Satz zweimal bringt, nämlich hinter Mark. 12, 34 a (A 34, 45; T 92) und hinter Mark. 12, 37 a (A 35, 22; T 95). — Die summarische Bemerkung Mark. 11, 18 und 12, 37 b (T 93) gehört mit der Parallele Luk. 19, 47—48 und 21, 37 bis 38 an den Schluß des Dienstags der Leidenswoche, also hinter Matth. 22, 15—40 und vor Jo. 7, 32—52. Sonst wäre der Tageswechsel von Dienstag auf Mittwoch nicht recht zu erkennen. L und A bringen die Verse tatsächlich hier; bei G sind sie nirgends zu erkennen. Allerdings bringen L (L 141 b) und A (A 40, 24—25) eine zweite summerische Bemerkung gegen Ende der Johannesfolge vor Matth. 23, 1—39 (L 142; A 40, 26 ff). Aber Tatian liebte solche Duplikate nicht, falls sie nicht durch Matthäus selbst gegeben sind. Deshalb ist diese zweite zusammenfassende Bemerkung bei L und A kaum ursprünglich. Sie entstand erst, als die Johannesfolge sich zwischen Matth. 22, 46 und 23, 1 gelegt hatte. Da lag die erste zusammenfassende Bemerkung zu weit vom Ende ab und mußte wiederholt werden. Vgl. VI, 1 e und IV, 6.]

(Schluß folgt).

4.

Der Begriff des exercitium religionis publicum, exercitium religionis privatum und der devotio domestica im Westfälischen Frieden.

Von Prof. Dr. J. B. Sägmüller.

Wiederholt ist in den Bestimmungen des Westfälischen Friedens die Rede von einem exercitium religionis publicum und privatum und einer devotio domestica, so in Artikel V, § 31 ff.

Der § 31, der für das Folgende besonders in Betracht kommt, lautet:

„Hoc tamen non obstante, Statuum Catholicorum landsassii, vasalli et subditi cuiuscunque generis, qui sive publicum sive privatum Augustanae Confessionis exercitium anno 1624 quacunque anni parte sive certo pacto aut privilegio, sive longo usu, sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id etiam imposterum unacum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt aut exercita fuisse probare poterunt. Cuiusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, ius patronatus aliaque similia iura, nec minus maneant in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium cum omnibus pertinentiis, redditibus et accessionibus. Et haec omnia semper et ubique observentur eousque, donec de religione christiana vel universaliter, vel inter Status immediatos eorumque subditos mutuo consensu aliter erit conventum, ne quisquam a quo-

cunque ulla ratione aut via turbetur." Der § 32 sichert dasselbe auch den Katholiken in protestantischen Ländern zu.

Was nun den Inhalt zunächst der beiden Ausdrücke exercitium religionis publicum und privatum ausmache, darüber war man, obgleich das Westfälische Friedensinstrument keine näheren Erklärungen gibt, sondern deren Sinn als selbstverständlich auf Grund der gegebenen, geschichtlich gewordenen Verhältnisse voraussetzt, in der Folgezeit nicht im unklaren. Erst in der neueren Zeit gehen die Meinungen hierüber auseinander. Aber, wie das folgende zeigen will, u. E. mit Unrecht.

Hören wir über die frühere Auffassung einen alten württembergischen Publizisten, Professor des Rechts und Staatsbeamten, den durch die tyrannische Behandlung seitens des Herzogs Karl Eugen von Württemberg vor allem bekannt gewordenen Landschaftskonsulenten Johann Jakob Moser[1]). Er hat entsprechend den Kämpfen, welche zwischen dem katholisch gewordenen Herzogshaus von Württemberg und den vielfach in altwürttembergischer Vetterleswirtschaft aufgehenden, kleinlich und gehässig sich benehmenden württembergischen Landständen um die katholische Religionsübung in dem urprotestantischen Lande beinahe durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch geführt wurden, als unbeugsamer Lutheraner mehr als irgend einer, wenn auch sehr oft nicht sehr gründlich, über diese Fragen geschrieben. So äußert er sich hierüber im 15. Band seines Neuen Teutschen Staats-Rechts (Frankfurt und Leipzig 1773): Von der Landeshoheit im Geistlichen, S. 234 und 327 dahin:

„In Ansehung des öffentlichen Gottesdienstes (insofern er von dem Privatgottesdienste unterschieden ist) bestehet bei den Evangelisch-Lutherischen und Reformierten das Wesentliche darin: 1. Daß zu dem allgemeinen Gottesdienst durch öffentliches Geläut gewöhnliche Zeichen gegeben werden.

---

1) Zur Literatur über ihn vgl. W. Heyd, Bibliographie der württembergischen Geschichte. 2. Bd. (1896), S. 518 f.

2. Daß alle solcher Religion Zugethane, sowohl Einheimische als Fremde, dem allgemeinen Gottesdienst zu allen Zeiten nach freiem Belieben beiwohnen dürfen. 3. Endlich, daß neue Eheleute, (wo es üblich ist und wenn man will), mit einem öffentlichen Gefolg zur Kirche begleitet, die Kinder, (wo es üblich ist und wenn man will), mit einem üblichen Gefolg zur Taufe gebracht, sodann die Toten, (wo es üblich ist und wenn man will), mit einem öffentlichen Gefolg zur Erde bestattet und ihnen öffentliche Leichenreden gehalten werden dürfen. Ja auch bei den Römisch-Katholischen selbst, obgleich ihr Gottesdienst in ungleich mehr Verrichtungen und Ceremonien als bei den Evangelischen besteht, hat der öffentliche Gottesdienst ebenfalls keine andere wesentliche Stücke. . . . . Den Privatgottesdienst betreffend, so besteht das Wesentliche bei den Evangelischen darin: 1. Daß ein Prediger den Gottesdienst hält; 2. man gemeinschaftlich singen, beten und die Predigt anhören, wie auch 3. das hl. Abendmahl halten darf. Bei den Katholischen aber kommt sodann noch die Meß hinzu." Von den wesentlichen Stücken unterscheidet Moser sodann zufällige und drittens nicht zum Gottesdienst selbst gehörige, aber demselben doch anhängige Gerechtsame [1]).

In dem für diese und ähnliche Fragen geradezu klassischen Teutschen Geistlichen Staatsrecht von Johann Christian Majer, Professor in Jena, (Lemgo 1773), Teil II, S. 78 ff., erhält man von diesen in Rede stehenden Begriffen folgende Definition:

„Religionsexercitium oder -Uebung scheint das eigene Wort

1) M. beruft sich für diese Darstellung als einen kurzen Auszug auf seine Schrift: Grundsätze von dem öffentlichen, privat und Haus-Gottesdienst. (Stuttgart). 1765. Dieselbe ist unter reichlicher Benützung der damaligen einschlägigen Literatur und mit vielen Auszügen aus derselben abgefaßt. So können wir hiefür auf diese Arbeit Mosers verweisen. Eine ähnliche Begriffsbestimmung findet sich im 7. Band seines Neuen Teutschen Staats-Rechts (Frankfurt und Leipzig 1774): Von der Teutschen Religionsverfassung, S. 124 ff.

für die Religionsübung ganzer Gemeinden und kirchlichen Genossenschaften zu sein und bedeutet diejenige, welche vermittelst ordentlich bestellter Kirchendiener und Lehrer in Verkündigung des göttlichen Wortes, Austeilung der Sakramente und Anstellung kirchlicher Ceremonien gehalten wird. . . . .

Diese Religionsübung ist voll, wenn alle Ceremonien dabei veranstaltet werden, welche nicht nur die Natur einer Religionsübung überhaupt, sondern auch die Grundsätze derjenigen Religion und die Gesetze derjenigen Kirche, wovon in wirklichen Fällen die Rede ist, dazu erfordern. Nach diesem Religionsunterschied werden die zu einer vollen Religionsübung gehörigen Teile oft auf gar verschiedene Weise bestimmt, wie uns davon die katholische Religion, in Vergleichung mit der protestantischen, ein augenscheinliches Beispiel gibt. Dergleichen volle Uebung hat in der Regel allein die herrschende Religion im Lande, so wie hingegen vornehmlich um der herrschenden willen, damit diese in ihrer vollen Religionsübung desto weniger Anstoß leide, die verschiedenen Religionsübungen anderer im Land befindlicher Religionsverwandten und Gemeinden, sie mögen nun rezipiert oder wohl gar nur toleriert sein, nur auf gewisse bestimmte geringere Grade reduziert und autorisiert sind. Unter diesen sind vornehmlich zwei Grade in den vorigen Religionshändeln merkwürdig, durch die Praxis bestimmt und nachhero in die darauf erfolgte geistliche Staatsgesetzgebung selbst herein gebracht worden, ich meine die öffentliche und die Privatreligionsübung.

Die öffentliche Religionsübung ist diejenige, welche in öffentlicher Kirche und den besonders dazu bestimmten Gebäuden gehalten wird. Der Ort also bloß und die davon abhängenden Umstände geben diesem sowohl als dem anderen, ihm entgegengesetzten Grad seine eigentliche Bestimmung. Wenn eine Religion ihre volle Uebung zwischen den vier Wänden der Kirche eingeschlossen hat und dazu keine weitere außerhalb derselben zu veranstaltenden Zeremonien erfordert, so sieht man

leicht, wie es auch das Beispiel der Protestanten in Vergleichung mit den Katholiken bestätigt, daß in diesem Falle das volle Exercitium von dem öffentlichen ebenderselben Religion nicht viel unterschieden ist, sowie hingegen das öffentliche Religionsexercitium einer katholischen Gemeinde, die in einem, der Religion nach mit ihr heterogenen Lande entweder rezipiert oder bloß toleriert ist, von dem vollen Exercitium der in einem anderen Lande herrschenden katholischen Religion gar sehr unterschieden ist und unterschieden werden muß. In diesem letzteren Fall wird also vornehmlich dieser Unterschied des Grades wichtig und von großer Bedeutung.

Privatreligionsübung hingegen ist diejenige, so in Privathäusern, die keine eigentlichen Kirchen sind, gehalten wird. Dieser Grad hat mit dem vorigen alles das, was zur Religionsübung ganzer Gemeinden überhaupt gehört, gemein und wird dadurch von dem Hausgottesdienst einzelner Personen ebenso genau unterschieden, als er durch seinen eigentümlichen Charakter von den übrigen Arten und Graden der vollen sowohl, als der öffentlichen Religionsübung unterschieden ist. Also nicht einmal die sogenannten Annexa [1]) der Religionsübung sind der öffentlichen eigen, sondern können auch mit diesem geringeren Grad der Privatreligionsübung verbunden sein."

Demgemäß wurde bis heute überwiegend das unterscheidende Merkmal des exercitium religionis publicum und privatum in der öffentlichen Erkennbarkeit gefunden. So z. B. F. Walter [2]), H. Fürstenau [3]), K. Rieker [4]), W.

1) Als Annexa sowohl zum exercitium religionis publicum als privatum gibt der bereits angeführte § 31 des Artikels V an: „Cuiusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, ius patronatus aliaque similia iura etc."

2) Lehrbuch des Kirchenrechts [14]. 1871. 137.

3) Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland. 1891. 62 [1].

4) Die rechtliche Stellung der evangel. Kirche Deutschlands. 1893. 285.

Kahl[1]), F. Greiff[2]).

Freilich fehlte es in neuerer Zeit auch nicht an gewichtigen Stimmen, welche das wesentliche Merkmal der Religionsübung in der Rechtsstellung der betreffenden religiösen Gemeinden sahen. So schreibt G. Phillips: „Nach dem Besitzstand des Normaljahrs konnte der Umfang der Religionsübung allerdings auch ein verschiedener sein. Sie konnte, wie man sich seither mit den Worten des Westfälischen Friedens technisch auszudrücken pflegte, ein exercitium religionis publicum oder privatum sein, je nachdem die Anhänger einer der beiden Hauptkonfessionen als wirkliche Korporation, oder nur als eine zwar unter kirchlichen Obern bestehende Privatgesellschaft anerkannt werden[3]). Aehnlich schon vor Phillips K. F. Eichhorn[4]), nach ihm u. a. J. Th. B. v. Linde[5]), L. Aem. Richter[6]), F. Thudichum[7]), E. Friedberg[8]), U. Stutz[9]).

---

1) „Im übrigen war nach der bereits zwischen 1555 und 1648 entwickelten Praxis das exercitium religionis selbst wieder in publicum und privatum, d. h. Kultusübung mit oder ohne Zeichen der Oeffentlichkeit abgestuft." Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. 1894. 317.

2) Das staatliche Reformationsrecht nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen praktischen Bedeutung. Erlang. Diss. 1902. 12.

3) Kirchenrecht. 3. Bd. (1848), S. 471.

4) Grundsätze des Kirchenrechts. 1831. 1. Bd., S. 559 f.

5) Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine. 1845. 53.

6) Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 8. Aufl., bearb. v. R. Dove und W. Kahl. 1886. 318.

7) Die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden von 1552, 1555 und 1648. 1896. 40 f.

8) Kirchenrecht. 5. Aufl. 1903. 102. Ders., Die allgemeine rechtliche Stellung der evangelischen Kirche zum Staate. 1887. 12. S. 13 der letzteren Schrift bemerkt aber F. nach dem Hinweis, wie der Staat in den (protestantischen) Kirchen fast alles an sich nahm, wie Schulwesen, Gerichtsbarkeit, Begräbniswesen, selbst den Kultus: „So kam denn das Wesen des exercitium religionis publicum eigentlich positiv nur noch in dem Moment zur Geltung, daß die

Besonders scharf vertritt neuestens diese Auffassung B. v. Bonin in seiner Schrift: Die praktische Bedeutung des ius reformandi 1902.

Da heißt es auf Seite 79 f.: „Keineswegs war sein (des exercitium publicum) Hauptcharakteristicum die öffentliche Erkennbarkeit; denn diese konnte auch bei der privaten Uebung vorhanden sein. Der wesentliche Unterschied lag schon damals in der Gesamtheit der Rechtsstellung. Die Gemeinden mit Privatübung waren nur private, die mit öffentlicher Uebung aber nicht bloß öffentliche Korporationen, sondern Staatseinrichtungen ... Auf jenem Begriff des exercitium publicum beruht es auch, wenn in den Westfälischen Friedenshandlungen einmal der Hofgottesdienst des Landesherrn ungenau als exercitium religionis publicum bezeichnet wird. Daß hierin der Unterschied lag, geht aber nicht nur aus den gesamten tatsächlichen Verhältnissen hervor, sondern auch daraus, daß der Gegensatz von exercitium publicum das exercitium privatum, nicht ein exercitium occultum oder abditum war. Das aber mag zutreffen, daß den Inhalt der Stellung — abgesehen vom Verhältnis zum Staate — wesentlich der Grad der Religionsübung ausmachte."

Auf die aufgeworfene Frage: „Wie war nun aber die Rechtsstellung einer Kirche, der das exercitium privatum gestattet war?" heißt es bei Bonin näherhin.

„Der wesentliche Unterschied von dem Zustand bei bloßer Toleranz war die Erlaubnis, die Religion frei zu üben. Dieses Recht hatte nun eine doppelte Seite; einesteils umfaßte es

---

mit diesem begabten Kirchen ihren Gottesdienst in der gewohnten Oeffentlichkeit feiern durften, in mit Türmen versehenen Kirchen, nachdem die Gemeinde durch Glockengeläute zusammenberufen war, negativ: daß der Staat friedensmäßig nicht berechtigten Konfessionen kein exercitium religionis gewähren und den bloß zu einem privatum befugten dasselbe nicht in ein publicum umwandeln durfte."

9) Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft. Bd. 2. (1904), S. 887.

das Recht, einen gemeinsamen Gottesdienst abzuhalten, der zweifellos nicht mehr vom Hausvater, sondern von einem damit beauftragten Geistlichen zu leiten war, andererseits enthielt es die Befugnis, sich dauernd zu organisieren, ohne sich der Geheimbündelei schuldig zu machen (S. 82) . . . (Ihre der Glaubensgenossen) Vereinigung war nicht mehr ein collegium illicitum. Sie durften sich zu Gemeinden organisieren, sich selbst eine Verfassung geben oder sich auch vom Inhaber der Jurisdiktionsgewalt eine solche geben lassen. Sie durften auch außerhalb des Gottesdienstes regelmäßige und gelegentliche Versammlungen abhalten. Auch konnten sie sich ein Statut geben und sich mit bindender Kraft zu festen Beiträgen für die Gesamtheit, zu einer freiwilligen Kirchensteuer verpflichten (S. 84)." So seien sie in der Lage gewesen, einen Pfarrer oder Kaplan zu besolden, Geräte zum Gottesdienst anzuschaffen, ein Häuschen oder einen Saal für ihre Versammlungen zu mieten. „War hinreichendes Vermögen vorhanden, so konnten sie sich sogar eigens für den Gottesdienst ein Haus bauen, wenn auch ohne die Abzeichen der öffentlichen Kirchlichkeit, Glocken, Turm, Kreuz u. a. (S .84)."

Was war aber nach Bonin das exercitium religionis publicum?

„Entscheidend für den Unterschied zwischen öffentlicher und privater Religionsübung war die Erhebung der Religionsgesellschaft zur Staatskirche. Nicht nur erhielt sie hiemit unbedingt das Recht, öffentliche Gottesdienste abzuhalten, zu denen sie jeden zulassen durfte, der kommen wollte, sondern ganz besonders waren die Kosten nicht nur von ihren Anhängern, sondern jedem Untertan des Staates zu tragen. Für sie wurden alle bestehenden kirchlichen Einrichtungen, insbesondere die Stifter, alle Vermögensgegenstände u. ä. verwendet. Festtage der Kirche waren Festtage des Landes, Fastengebote und geschlossene Zeiten waren auch von den Andersgläubigen zu beobachten, der Staat lieh ihr seine Hilfe, wenn sie gegen ihre

Glieder vorzugehen hatte, er erkannte die in ihrem Machtbereich bestehenden Patronatsrechte — die bei bloßer Privatübung auch nur Privatrechte waren — als öffentlich rechtlich verbindlich an. Kurz er erkannte ihre Nützlichkeit für ihn selbst an, machte sie darum zu einem Teil seiner selbst, „atqui ecclesia est pars rei publicae", zu einer Staatsanstalt (S. 85 f.)." An der Spitze solch evangelischer Staats- oder Landeskirche stand der Landesherr. Bei den Katholiken bestand für diesen Fall die bischöfliche Jurisdiktion, soweit sie nicht den Staatsgesetzen widersprach, oder Einschränkungen bestanden, so in der geistlichen Straf- oder Zivilgerichtsbarkeit, durch das placetum regium. Die von einer solchen Religionsgesellschaft angestellten Geistlichen waren den anderen Staatsbeamten in allen Beziehungen gleichgestellt, stellten aus den Kirchenregistern Urkunden mit öffentlichen Glauben aus und bezogen von den Gemeindeangehörigen Gefälle öffentlich-rechtlicher Natur. Der Religionsgesellschaft konnte das Recht verliehen werden, Schulen und Lehrer aller Art zu unterhalten, Stiftungen, Spitäler, Klöster, Waisenhäuser u. s. w. zu unterhalten. „Weniger wichtig war ein Vorrecht, auf das trotzdem oft hoher Wert gelegt wurde: Das Recht, Kirchen mit Türmen und anderen Kennzeichen zu bauen und insbesondere auch zu Beginn des Gottesdienstes morgens und abends mit Glocken zu läuten. Ueberschätzt wird die Bedeutung dieses Rechts von Moser und vielen anderen, die sich ihm anschließen; denn nur Zeichen der Oeffentlichkeit waren es, wie gerade die bei Moser angeführte Resolution zeigt, daß die Glocken nicht wesentlich waren. . . ." Auf ähnlicher Stufe stand das Recht, im Gotteshaus eine Orgel, Kirchenmusik, einen Altar, Taufstein, Leuchter, Kruzifixe zu haben. „Gerade in diesen Aeußerlichkeiten pflegte die Rechtslage am eingehendsten festgelegt zu werden. Verwandt hiemit war das Recht, eigene Begräbnisplätze zu haben, das freilich mitunter schon bei bloßer Toleranz verliehen wurde. Als letztes ebenfalls wesentlich äußerliches Privileg erschien dann das Recht, Trauungen, Tau-

sen und Begräbnisse öffentlich mit feierlichem Zuge vorzunehmen und bei ihnen, insbesondere am Grabe einen Gottesdienst abzuhalten, wobei auch wiederum mit Glocken geläutet werden durfte. Auch dieses zählt Moser mit Unrecht zu dem Wesentlichen des exercitium publicum. Für die Katholiken war noch besonders als hierhin gehörig das Recht zu nennen, Prozessionen zu halten mit oder ohne Vorantragung der Hostie, Fahnen und Kreuze u. s. f., oder das Viaticum Sterbenden unter öffentlicher Begleitung zu bringen. Auch konnte, soweit es bei diesen Aufzügen üblich war, Mitwirkung von Musik oder Gesang gestattet werden. Zu erwähnen sei (lies: ist) hier auch das Recht, daß die Geistlichen der rezipierten Konfessionen die zum Tode Verurteilten besuchen und zur Richtstätte begleiten durften (S. 89 f.)."

So Bonin über den Begriff des exercitium religionis publicum und privatum im Westfälischen Frieden. Ich glaube aber, daß diese Auffassung nicht richtig ist, daß hier spätere Anschauungen und Rechtsverhältnisse in diese Bestimmungen hineingetragen werden, daß es bei den Definitionen von Moser und Majer bleiben muß, wonach die öffentliche Erkennbarkeit das wesentliche und entscheidende Moment ist[1]).

Bonin hat sich den Weg zu richtiger Auffassung von vornherein dadurch verlegt, daß er den dritten hieher gehörigen Begriff des Westfälischen Friedens nicht recht erfaßt, nämlich den der devotio domestica.

„Placuit porro, ut illi Catholicorum subditi Augustanae Confessioni addicti, ut et Catholici Augustanae Confessionis Statuum subditi, qui anno 1624 publicum vel etiam privatum religionis suae exercitium nulla anni parte habuerunt, necnon, qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore diversam

1) Dahin habe ich mich schon in etwas in der Rezension über Bonins Schrift, ThQschft. Bd. LXXXV (1903), S. 636, ausgesprochen; noch bestimmter Hofmann in Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. XXVIII (1904), S. 140.

a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerentur et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione aut turbatione privatim vacare, in vicinia vero, ubi et quoties voluerint, publico religionis exercitio interesse, vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos committere non prohibeantur." So lautet § 34 des Artikels V des Instrumentum Pacis Osnabrugensis. Welches ist nun der Sinn dieses Paragraphen? Ist darin enthalten, daß diejenigen, denen devotio domestica eingeräumt wurde, eo ipso einen Geistlichen dabei zuziehen durften, oder nicht? Ist darin also schon die spätere Unterscheidung von devotio domestica simplex — ohne Geistlichen — und devotio domestica qualificata — mit Geistlichem — enthalten?

Bonin bejaht das S.70 ff. Als Gründe führt er an. Der Paragraph 34 rede von: suae devotioni domi vacare schlechthin. Das I. P. O. sage nicht, der Landesherr müsse die Hausandacht gestatten, sondern, er dürfe die Hausandacht nicht hindern. Solange die Handlungsweise der Untertanen demnach in den Grenzen der devotio domestica bleibe, sei sie geschützt. Eine restriktive Interpretation des Gesetzestextes müßte hinreichend motiviert werden. Sodann sei zu beachten der Zusatz „sine inquisitione aut turbatione". Der Sinn hievon sei der, daß die Vorgänge bei der devotio domestica, solange sie rein häuslich bleibe, den Staat nichts angingen. Ferner sei die Bedeutung des Wortes „devotio" genau zu würdigen. „Devotio" sei zwar weniger als „exercitium" (religionis). Aber es liege nicht bloße Andacht darin, sondern eine volle Gottesverehrung. An einigen Stellen der Westfälischen Friedenshandlungen würden für den Hausgottesdienst die Ausdrücke „exercitium domesticum" und „Privatexerzitium der Untertanen in ihren Häusern" gebraucht. Auch das Wörtchen „suae" sei zu beachten. „Sua ist diejenige devotio, welche man nach der Lehre seiner Kirche seinem Gotte schuldig ist. Dazu genügt aber weder

nach katholischer noch nach augsburgischer Lehre die bloße Andacht. Auch die Teilnahme an den Sakramenten wird gefordert." Weiterhin spreche für die Zulassung von Geistlichen bei der devotio die Zulassung von Hauslehrern für die Kinder und dabei müsse man doch besonders an junge Theologen denken. Nachdem dann der Einwand zurückgewiesen, daß bei solchem Hausgottesdienst die ausdrückliche Erlaubnis, auswärtigen öffentlichen Gottesdienst zu besuchen überflüssig gewesen wäre — denn das sei doch immer noch etwas anderes hinsichtlich der Feierlichkeit —, wird schließlich erwogen, daß es etwa für die Evangelischen im wesentlichen noch eher gleichgültig war, ob sie einen Geistlichen oder einen jungen Theologen zur devotio zuzogen, daß aber bei den Katholiken ein Geistlicher mit Weihegewalt einfach unentbehrlich war. Es wäre unerträglich gewesen, wenn die Katholiken, die fernab von einem Territorium ihres Glaubens wohnten, hätten keine Ehe eingehen (?), keine Sterbsakramente empfangen können. Wenn der Evangelische auch zur Not ohne Geistlichen auskommen konnte, so war dies doch für den Katholiken unmöglich. „Ich glaube daher doch, entgegen der überwiegenden Praxis, die ja auch in vielen anderen Beziehungen gerade in konfessioneller Hinsicht trotz des Corpus Evangelicorum vom unzweifelhaften Inhalt des I. P. O. abwich, zu dem Ergebnis gelangen zu müssen, daß nach dem Westfälischen Frieden die devotio domestica nicht nur simplex, sondern auch qualificata den geduldeten andersgläubigen Untertanen eines Territoriums gewährt werden mußte." Zum Schluß kann sich aber Bonin doch nicht der Frage entziehen, was dann noch für ein Unterschied zwischen der devotio domestica und dem exercitium religionis privatum sei. Er verwahrt sich aber gegen den Standpunkt v. Lindes, der in seiner Schrift: Gleichberechtigung der Augsburgischen Konfession mit der katholischen Religion in Deutschland (1853), S. 123 f., behauptet, daß kein Unterschied zwischen devotio domestica und exercitium privatum bestanden habe. Und er

weist darauf hin, daß mit der Toleranz doch noch eine große Zahl von Einzelberechtigungen verbunden werden konnte, besonders in Gebieten, in denen nur die devotio simplex gestattet wurde, so die Erlaubnis, einen Geistlichen zu außerordentlichem Gottesdienst kommen zu lassen, die Gewährung, daß mehrere Familien sich zu einem gemeinsamen Gottesdienst zusammentaten, daß sie laut singen durften, daß ein Zimmer des Hauses kapellenartig ausgestattet wurde [1]).

Allein, der Verweis auf diese singulären Fälle rettet Bonin nicht davor, daß er die devotio domestica und das exercitium religionis privatum tatsächlich, ebenso wie Linde, konfundiert. Da nun aber doch ein Unterschied hierin vom Westfälischen Frieden gemacht wird und demgemäß ein solcher bestand, so sucht und findet er ihn nicht mehr auf dem Gebiete der äußeren Erkennbarkeit, sondern im wesentlichen auf dem der Rechtsstellung allein. Aber mit Unrecht. Vielmehr wurde die devotio domestica vom Westfälischen Frieden überhaupt nur als simplex verstanden. Erst später hat sich der Begriff der devotio domestica qualificata eingestellt, wurde die ternio zu einer quaternio terminorum.

Wiederum sagt Moser: „Der Hausandacht wesentliche Stücke sind, daß dergleichen Religionsverwandte 1. zu Haus Gott nach den Grundsätzen ihrer Religion dienen dürfen; 2. deswegen nicht angefochten, noch in ihrer Hausandacht gestört werden sollen; 3. daß sie den öffentlichen Gottesdienst ihrer Religion auswärts besuchen dürfen.“ Dann unterscheidet er zufällige Stücke und bemerkt weiter: Aber auch die Hausandacht kann, durch eine Ausnahme von der Regel zuweilen für beständig oder in einzelnen Fällen mehrere Stücke haben, als sonsten und ordentlicher Weis gewöhnlich ist; z. B. daß man zwar nicht allemal, aber doch auf jedesmalige Erlaubnis,

1) So auch Stutz in Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft. Bd. 2, S. 887.

oder an hohen Festen, in Krankheiten u. s. w. einen Geistlichen kommen, ihn in der Stille eine Predigt ablegen oder Messe lesen lassen, oder das heilige Abendmahl, oder die letzte Oelung von ihm empfangen darf u. s. w." [1]).

Der bereits erwähnte treffliche Majer schreibt über diesen Punkt: „Von diesen beiden Graden der Religionsübung ganzer Gemeinden unterscheide ich die auch dem Namen nach verschiedenen noch geringeren Grade des Gottesdienstes einzelner Personen, den Hofgottesdienst des Landesherrn und den Hausgottesdienst einzelner Untertanen. Bei jenem fehlt die Gemeinde, die sonst gemeiniglich bei einer Religionsübung gedacht wird. Bei diesem hingegen haben überhaupt nicht die gewöhnlichen Bestandteile einer Religionsübung, weder die durch ein ordentliches geistliches Ministerium zu verrichtende Verkündigung des göttlichen Wortes, noch die dadurch zu veranstaltende Austeilung der Sakramente, noch die übrigen kirchlichen Ceremonien und Gebräuche ordentlicherweise statt ... Hausgottesdienst, Hausandacht (devotio domestica) ist diejenige individuelle Religionsübung des gemeinen Untertanen, die von ihm selbst allein, ohne weitere kirchliche Ceremonien, durch Lesen, Beten und Singen in seiner eigenen Wohnung, zwischen ihren Wänden verrichtet wird ... Zu dergleichen Hausgottesdienst, als dem niedrigsten Grad der Religionsübung und derjenigen Art von Gottesdienst, so eigentlich bloß einzelnen Untertanen zugestanden werden kann, gehören also alle dergleichen Dinge nicht, welche als Teile oder Annexa [2]) von dem Religionsexerzitium anzusehen sind. Hingegen lassen sich wiederum beim Hausgottesdienst mancherlei Bestimmungen und Gerechtsame denken, die zwar nicht die eigentlichen wesentlichen Bestandteile davon, aber doch als seine Annexa zu betrachten sind und teils auf das

1) Neues Teutsches Staats-Recht. Bd. XV, S. 329. Auch hiezu finden sich wieder weitere Ausführungen in: Grundsätze u. s. w. S. 57 ff. Vgl. oben S. 257, A. 1.

2) Ueber diese Annexa oben S. 259, A. 1.

übrige Religionswesen, teils auf die bürgerliche Nahrung und Handtierung der Untertanen, denen ein Hausgottesdienst entweder durch das geistliche Landstaatsgesetz oder durch die landesherrliche Gnade, also entweder rezeptions- oder toleranzweise zugestanden worden ist, ihre Beziehung haben[1])."

In Uebereinstimmung hiemit erklären denn auch fast alle neueren Kanonisten oder Staatsrechtslehrer[2]), daß mit der devotio domestica des Westfälischen Friedens ursprünglich nur die Hausandacht ohne einen Geistlichen gemeint war, daß sich erst später auf Grund von Konzessionen die Hinzuziehung auch eines Geistlichen einstellte, daß so die Unterscheidung von devotio domestica simplex und devotio domestica qualificata eintrat, welch letztere sich dann dem exercitium religionis privatum sehr näherte. So z. B. Eichhorn[3]), Wilda[4]), Kahl[5]), Hergenröther-Hollweck[6]).

---

1) Teutsches Geistliches Staatsrecht. II, 82, 87, 89.

2) Bonin bemerkt das S. 73, A. 2 selbst auch. Freilich läßt die Darstellung bei manchen Kanonisten und Juristen erkennen, daß sie den Unterschied zwischen devotio domestica simplex und qualificata als schon ursprünglich im Westfälischen Frieden enthalten ansehen und nicht als erst nachher entstanden. Aber den Unterschied machen sie.

3) Grundsätze des Kirchenrechts. 1. Bd., S. 557 f.

4) Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit. Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft. Bd. XI (1847), S. 201.

5) „In letzterer Beziehung (Hausandacht Art. V, § 34) stellte sich die Unterscheidung von devotio domestica simplex und qualificata fest. Unter dieser verstand man die unter Zuziehung eines Konfessionsgeistlichen stattfindende häusliche Kultusübung, unter jener die vom Hausvater allein mit seinen Hausgenossen abzuhaltende Andacht. Es ist zweifellos, daß der Westfälische Friede lediglich das Recht dieser einfachen Hausandacht den Tolerierten garantieren wollte, während er andererseits den Territorialstaatsgewalten nicht verwehrte, kraft des ius reformandi auch die qualifizierte Hausandacht zu gewähren. Da in dem zugezogenen Geistlichen immer schon die Kirche selbst handelnd auftritt, so bildete die devotio domestica qualificata gewissermaßen eine Uebergangsform von Toleranz zur Rezeption." Lehrsystem des

Ganz gut ist, was Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit, S. 66, A. 1, bemerkt: „Daß in dieser Stelle (Art. V, § 34) die devotio domestica qualificata, d. h. die Hausandacht unter Leitung eines Geistlichen gemeint sei wird durch nichts bewiesen und es ist auch nach dem ganzen Zusammenhang nicht wohl denkbar, daß der Landesherr solchen Untertanen, die er sogar aus dem Lande weisen konnte, gestatten mußte, zu ihrem häuslichen Gottesdienst einen Geistlichen zuziehen. Dann wäre ja auch die ausdrückliche Erlaubnis, die öffentliche Religionsübung außerhalb des Landes zu besuchen, eigentlich vollkommen überflüssig gewesen, da alsdann diese Untertanen den Forderungen ihrer Religion zu Hause durch Abhaltung des Gottesdienstes unter Leitung eines Geistlichen genügen konnten. Dies ist aber keineswegs anzunehmen. Völlig unrichtig ist die Behauptung von Lindes, (Gleichberechtigung der Augsburgischen Konfession mit der katholischen Religion in Deutschland S. 123), der Westfälische Frieden unterscheide nur exercitium religionis publicum und privatum, öffentliche und private Religionsübung oder öffentlichen und Privatgottesdienst, devotio domestica sei dasselbe wie der Privatgottesdienst, so daß zwischen Hausandacht und Privatgottesdienst kein Unterschied hinsichtlich der Form der Ausübung, sondern nur etwa in betreff des Grundes der Befugnis zur Ausübung bestehe Dem ist jedoch keineswegs so. Vielmehr stellt I. P. O. V, 34

Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. 317.

6) Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 127. — Ganz unbegründet in den Bestimmungen des Westfälischen Friedens ist die von Thudichum, Die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden, S. 41 f., gemachte Bemerkung: „Die schwächste Form der Ausübung der Religion war die Hausandacht (devotio domestica), die nur in Privatwohnungen unter Teilnahme von Hausgenossen und Verwandten und Freunden stattfinden durfte. War es im Normaljahr zulässig gewesen, dazu Geistliche kommen zu lassen, so sprach man von devotio domestica qualificata." Für den letzten Satz ist im Westfälischen Frieden keine Spur von Beweis zu bemerken.

dem exercitium religionis publicum und privatum ganz scharf die devotio domestica als etwas grundsätzlich Verschiedenes entgegen."

So hat man bei sachgemäßer Erfassung der devotio domestica im Westfälischen Frieden als einer Hausandacht im engsten und strengsten Sinn ohne Geistlichen und als der Unterstufe der in diesem Frieden gesetzlich normierten Gottesverehrungsweisen die feste Basis für die richtige Deutung von den zwei folgenden Stufen, dem exercitium religionis privatum und publicum. Im exercitium religionis privatum tritt als wesentlich neues Moment die Tätigkeit des Geistlichen hinzu, sonst aber bleibt der Gottesdienst auf privatem Boden und damit ohne die Zeichen äußerer Erkennbarkeit, ohne Oeffentlichkeit. Diese ist das die dritte Art der im Westfälischen Frieden fixierten Religionsübungen, das exercitium religionis publicum charakterisierende Moment. Bonin hat sich den Weg zum Verständnis dieser gradatio von vornherein verlegt durch unrichtige Anschauungen über die unterste Stufe der im Westfälischen Frieden aufgestellten Art von Gottesverehrung, der devotio domestica, durch ihre Identifizierung mit dem exercitium religionis privatum.

Einen trefflichen Beleg für diese Auffassung der Bestimmungen des Westfälischen Friedens als der allein richtigen könnte man geben durch eingehendere Darstellung der durch fast das ganze 18. Jahrhundert sich hindurchziehenden Kämpfe um die katholische Religionsübung im protestantischen Herzogtum Württemberg. Doch sollen hier zum Erweis nur die einschlägigen Passus aus den Reversalien und einigem anderen angeführt werden, zu welchen sich die katholischen Herzoge jeweils verstehen mußten.

Als nach dem Tode des Herzogs Eberhard Ludwig der schon 1712 — also zu einer Zeit, wo die etwaige Möglichkeit seiner Thronfolge noch in weiten Fernen lag — katholisch gewordene Herzog Karl Alexander folgte, so mußte er, wie schon öfters in den vorausgegangenen Jahren, so endgültig

unter dem 17. Dezember 1733 eine Versicherung über die Landes- und Kirchenverfassung ausstellen. Die hier einschlägigen Passus lauten:

„Und da auch ein Haupt Stück von denen Fürstlich Würtembergischen Privilegiis, Fundamental Gesetzen und Compactatis ist, daß keine andere, als die Evangelische Religion, in Unserm Herzogtum eingeführet, noch geduldet werden darff: So solle auch in allen Kirchen und Schulen besagt Unsers Hertzogthums, und aller darzu gehörigen Landen, allein erwehnte Evangelische Lutherische Religion gelehret, keine Catholische Kirchen, Capellen, Altäre, Bilder, etc. etc. weder Neu erbauet und aufgerichtet, noch etwan Alte und ungebrauchte darzu aptiret, auch keine Catholische Processionen, Wallfahrten, Kirchhöffe, in dem Land gelitten, das Venerabile weder bey Providirung der Krancken, noch in andern Fällen, nicht öffentlich getragen, auch nirgends das, in dem Heyligen Römischen Reich bißhero so viele Unruhe erregte Simultaneum Catholicum, und was sonsten darvon folgern zu werden pfleget, niemahlen in Unserm Herzogthum eingeführet, und überhaupt der allergeringste Actus eines Catholischen Gottesdienstes, ausser was Unsern Privat Gottesdienst, worvon hierunten besondere Meldung beschiehet, betreffen mag, in dem gantzen Land nicht exerciret werden[1]").

Ist so den Katholiken das exercitium religionis publicum mit seinen spezifischen Eigentümlichkeiten wie: Kirchen, Kapellen, Kirchhöfen, Prozessionen, Wallfahrten u. s. w., also allen in die Oeffentlichkeit hervortretenden Akten im Herzogtum Württemberg untersagt, so heißt es über den bereits angezogenen Privatgottesdienst in der Hofkapelle, die innerhalb des Residenzschlosses in Stuttgart allein eingerichtet werden sollte, kurz:

„Und gleichwie der Westphaelische Friedens Schluß uns erlaubet, Hoff Prediger von Unserer Religion ohne Unserer

1) A. L. Reyscher, Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze. Bd. 2 (1829), S. 465 f.

Unterthanen Beschwehrde und Praejuditz bey Uns, und in Unserer Residentz zu haben. Also wollen Wir allezeit darzu verträgliche Personen nehmen, nicht weniger zu Uebung Unsers Privat-Gottes Dienstes in Unserm Fürstlichen Schloß allhier, eine besondere Capelle, von dem Uns Landschafftlr: Seits hierzu unterthänigst offerirten Geld-Quanto erbauen und einrichten lassen, keineswegs aber dardurch weder den Statum Anni Regulativi noch das Publicum Exercitium Religionis Evangelicae, immutieren." [1])

Aber auch über eine devotio domestica in Württemberg findet sich der folgende kleine Vermerk:

„So wollen Wir auch ein gleiches wegen Unserer Stadt Ludwigsburg observiren, den dortigen Catholischen Gottes-Dienst aber bey denen allda eingesessenen, bloß in die Schrancken einer Privat-Devotion, wie solches das Instrumentum Pacis Articulo V: § 34. in dergleichen Fällen vorschreibet, und zwar ebenmäßig nach denen Principiis derer Evangelischen Fürsten und Stände des Reichs, setzen lassen." [2])

---

1) Reyscher, Sammlung II, 467.

2) Reyscher, Sammlung II, 467. — Mit dem Gottesdienst der Katholiken in Ludwigsburg hat es kurz folgende wesentliche Bewandtnis. Als Herzog Eberhard Ludwig den Plan gefaßt hatte, eine neue großartige Residenz samt Stadt: Ludwigsburg zu gründen, da ließ er, um Ansiedler anzuziehen, in die Privilegien der Stadt vom 18. Februar 1715 als Artikel 2 den Satz aufnehmen: „Solle daselbst Niemanden der Religion wegen einige Hinderung gemacht, sondern Jedermann, wer sich zu einer von denen im Heil. Röm. Reich recipirten Religionen bekenne, ohne Unterschied derselben aufgenommen und tolerirt, auch zu deren exercitio eine bequeme Gelegenheit angewiesen werden." Aehnlich, wenn auch mit Weglassung des Passus von der „bequemen Gelegenheit u. s. w." in den Privilegien vom 19. April 1724. Darnach sollten Katholiken und Reformierte so gut wie die Lutheraner Aufnahme finden und uneingeschränkte öffentliche Religionsübung haben. Tatsächlich wurde denn auch den Reformierten erlaubt, in Ludwigsburg eine Kirche zu bauen. Was diesen recht war, wäre den Katholiken billig gewesen. Allein auf Antreiben der Landstände und der Synode wurden sie 1724 so gut

Der Sohn und Nachfolger Herzog Karl Alexanders, Karl Eugen, mußte im Jahre 1745 unter dem 21. März sich zu folgender Deklaration verstehen:

„Serenissimus wissen zwar die von dero Herrn Vatter zu ihrem Privat Hof Gottes-Dienst eingezogene und zu ihro und der ihrigen künftigen Ruhe Stätte gewidmete Hof Capelle nicht zurük zu geben, fügten aber die widerholte Landesvätterliche Erklärung und gnädigste Versicherung bey, daß sie bey solchem privat Hof-Gottesdienst kein Geläuth noch sonst andere nur ad cultum publicum gehörige Zeichen und Handlungen gebrauchen oder vornehmen, sondern alles hierunter durchaus nach deren eigenhändig unterschriebenen Religions-Assecurationen und Reversalien [1]) beobachten, vornehmlich aber Dero privat Gottesdienst daselbst durch keinen andern besonderen Priester, sondern durch Dero ohnehin habende Hof Caplan versehen lassen wollen, den in dem Frisonischen Gartenhaus gepflogenen Gottesdienst wollen dieselbe in Conformitaet des Instrumenti Pacis und ihrer Religions Assecuration würklich abstellen und gänzlich aufheben lassen, versehen sich aber gnädigst E. E. Landschaft werde sich nicht entgegen seyn lassen, daß die wenige Catholische Einwohner zu

---

wie ganz auf die Grenzen einer devotio domestica zurückgewiesen, indem sie in Zukunft ihren Privatgottesdienst (mit einem Geistlichen) in ihren bürgerlichen Häusern mit Ausschließung aller derer, welche nicht daselbst wohnhaft waren oder in Arbeit standen, bei Strafe „ambulatorie“ zu verrichten und der Gründung einer eigenen Schule sich zu enthalten hatten. Auf die Vorstellung, daß bei den 600 katholischen Werkleuten ein Zimmer in gewöhnlichen Bürgerhäusern nicht hinreiche, wurde 1726 „ex mera gratia“ gestattet, während des Baues den Gottesdienst im sogenannten „Frisonischen Gartenhaus“ zu halten. So auf Grund von Akten im Staatsarchiv P. F. Stälin, Das Rechtsverhältnis der religiösen Gemeinschaften und der fremden Religionsverwandten in Württemberg nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde. Jahrgang 1868. S. 190, 199 f.

1) Vom 23. März 1744. Reyscher, Sammlung II, 537 ff. Sie wiederholen summarisch die Religionsreversalien Karl Alexanders.

Ludwigsburg die zum privat Gottesdienst vor Sie und Ihren Hoffstaat gewidmete Hof Capelle auch bey Ihrer Abwesenheit besuchen mögen u. s. w." [1])

Als dann der immer mehr zum absolutistischen Selbstherrscher sich entwickelnde und der allseitigen unaufhörlichen spießbürgerlichen Querelen der Landstände müde Herzog am Fronleichnamsfest des Jahres 1749 immerhin im bloßen Bezirk des Schlosses in Ludwigsburg eine höchst feierliche Prozession mit Militärparade und Lösung von Geschützen abgehalten hatte, mußte er nach langem Drängen durch die Landstände am 30. Mai 1750 versprechen, keine solche solenne Prozession jemals mehr weder zu Ludwigsburg noch sonst irgendwo im Herzogtum halten zu wolen [2]).

Tatsächlich hat Karl eine solche Prozession mehr gehalten. Aber was er sonst 1745 bezüglich der katholischen Religionsübung versprochen hatte, hat er noch lange nicht vollständig gehalten. Daher mußte er in dem großen Erbvergleich vom Jahre 1770 die angeführte Deklaration von 1745 erneuern [3]). Und wie in anderen Dingen, so hat er jetzt auch in diesem Punkte, des ewigen Haders müde, vollständig sich gefügt.

Aus den angeführten Stellen in den württembergischen Religionsreversalien und einigen weiteren ist es zum Schluß nicht schwer, abzulesen, in was man während des ganzen 18. Jahrhunderts in Uebereinstimmung mit den Bestimmungen des Westfälischen Friedens den wesentlichen Unterschied zwischen dem exercitium religionis publicum und privatum ersah, nämlich in Geläute und anderen öffentlichen Zeichen und Handlungen. Oder die öffentliche Erkennbarkeit war das das exer-

1) Reyscher, Sammlung VIII, (1834), 654.

2) Reyscher, Sammlung VIII, 658 f.

3) Reyscher, Sammlung II, 567 f. Daselbst ist im § 8 ausdrücklich gesagt, daß nach den Religionsreversalien den württembergischen Katholiken nicht mehr als Hausandacht zustehe, ohne daß dieselbe näher charakterisiert ist, ob simplex oder qualificata.

citium religionis publicum und privatum unterscheidende Moment, was also Bonin und seine Meinungsgenossen mit Unrecht leugnen. Unter diesen Umständen ersehen wir den wesentlichen Unterschied hierin mit den Genannten nicht schon für das 17. und 18. Jahrhundert in der Gesamtheit der Rechtsstellung oder nicht darin, daß die Gemeinden mit Privatübung nur private, die mit öffentlicher Uebung aber nicht bloß öffentliche Korporationen, sondern Staatseinrichtungen waren.

Trefflich wenden sch dagegen einige Bemerkungen Mosers. Er geht in seiner Schrift: Grundsätze von dem öffentlichen, privat- und Hausgottesdienst S. 31 ff. daran, die von anderen irrigerweise angegebenen Kennzeichen eines öffentlichen Gottesdienstes zu prüfen und schreibt: „Die zu einem Gottesdienst erteilte landesherrliche Erlaubnis oder auctoritas publica kann darum kein Zeichen des öffentlichen Gottesdienstes sein, weil auch aller Privatgottesdienst sich ordentlicherweise entweder in dem Entscheidjahr 1624 oder in einer landesherrlichen Erlaubnis oder in Landesverträgen gründet und also allemal auctoritatem publicam für sich hat. Ja, da z. E. in den Herzoglich württembergischen Reversalien den Katholischen zu Ludwigsburg ihre Hausandacht ausdrücklich bestätiget ist[1]), so siehet man wohl, daß die auctoritas publica auch bei dieser geringsten Art des Gottesdienstes platzgreifen könne" [2]). Und: „Die Erhaltung eines Gottesdienstes auf öffentliche Kosten kann wieder kein eigentliches Merkmal eines öffentlichen Gottesdienstes sein. Man verstehe nun unter öffentlichen Kosten landesherrliche, Landes- oder alle Gelder, welche nicht bloß von einzelnen Peonen, sondern von ganzen corporibus getragen werden. Denn bald gibt es öffentliche Gottesdienste, welche dennoch bloß auf Kosten der Gemeinden erhalten werden. Bald gibt es hinwiederum Privatgottesdienste, wozu

1) Gemeint ist offenbar der betreffende Passus in den Reversalien Karl Alexanders. Vgl. oben S. 273.

2) § 33. Siehe auch ebendaselbst S. 47, § 31.

die Herrschaft oder das Land alles oder doch einen Teil dazu beitragen, z. B. bei Waldenserkolonien in einem gewissen Land u. s. w."[1])

Am richtigsten scheint mir Wilda gegenüber der Annahme, daß die Rechtsstellung in ihrer Gesamtheit von Anfang an das Entscheidende in unserer Frage gewesen sei, zu bemerken: „Eine jede Religionsübung, welche die Grenzen der Hausandacht überschreitet, fordert oder setzt gewissermaßen voraus eine äußere, den Religionsgrundsätzen selbst angemessene gesellschaftliche Verbindung und Verfassung der durch den gleichen Glauben Verbundenen. Im Westfälischen Frieden wird die Berechtigung zu einer solchen Gesellschaftsverfassung, zur Errichtung der erforderlichen Anstalten, — wie es auch bei den älteren Kanonisten der Fall ist —, zu den annexis exercitii religionis (privati vel publici) gerechnet. So wie der Gottesdienst in mannigfacher Weise beschränkt war und man ihn, wie bemerkt, wo derselbe dem Entscheidungsjahr gemäß gestattet werden mußte, auf die möglichst engen Grenzen zurückbrachte, so war es auch in Beziehung auf die sogenannten Annexa der Fall. Heutigen Tags hat sich nun die Auffassung dieser Verhältnisse geändert. Man stellt das kirchliche oder Religionsgesellschaftsrecht voran, nach Maßgabe dessen sich dann die Art der Religionsübung, die nun gleichsam ein Annex von diesem geworden ist, bestimmt. Früher unterschied man ferner verbotene, geduldete und eigentlich rezipierte Bekenntnsse. Jetzt wird in der Regel nur von öffentlich aufgenommenen und nur genehmigten Religions gesellschaften, welch letztere auch wohl geduldet werden, gesprochen." [2])

---

1) § 36. Siehe auch ebenda S. 48, § 36. — In einigen anderen Aufstellungen geht Moser — auch gegenüber von Majer, ja von sich selbst — zu weit, so wenn er S. 32 f. meint, daß der öffentliche Ort kein Merkmal eines öffentlichen Gottesdienstes sei (§ 35); daß der Umstand, daß man öffentlich zum Gottesdienst gehen dürfe, auch kein Zeichen des öffentlichen Gottesdienstes sei (§ 38); ebensowenig offene Türen (§ 39).

2) Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit. Zeitschrift f. deutsch. Recht. XI, 209.

So ist es. Bonin und seine Meinungsgenossen tragen unsere moderne Auffassung von den öffentlichen und privaten Korporationen und damit auch von den öffentlichen und privaten religiösen Korporationen [1]) in die Zeiten des Westfälischen Friedens hinauf, aber unbegründeterweise. Diese letztgenannte Unterscheidung hat sich klar erst nach dem Westfälischen Frieden gebildet. Ueber diese Entwicklung sind die Historiker und Kanonisten einig. Gut schreibt Friedberg: „Im 17. Jahrhundert beginnt die neue Staatsauffassung des Naturrechts, anknüpfend an antike, auch im Mittelalter nicht vergessene Ideen sich geltend zu machen. Danach ist der Staat nicht mehr eine von Gott in die Welt gesetzte Anstalt, welche sich mit der Kirche in die Aufgabe teilt, die Menschheit zu Gott selbst zu führen. Der Staat ist eine Vereinigung; die Staatsgewalt ist dem Herrscher von den Beherrschten der Ordnung wegen übertragen worden. Er ist souverän, d. h. die höchste Gewalt, so daß alle anderen Vereinigungen im Staat ihm unterworfen sind. Die Wohlfahrt der Untertanen ist der Zweck des Staates oder mit anderen Worten: er ist sich Selbstzweck. Diese Gedankengänge werden auch auf die Kirche übertragen. Auch sie wird nicht mehr als eine göttliche Anstalt, sondern als eine Vereinigung (collegium) aufgefaßt. Sie ist Verein im Staate und wird darum von der Staatsgewalt, wenn auch privilegiert, so doch beherrscht (öffentlich-rechtliche Korporation). Sie steht mit allen Vereinen auf gleicher Linie und behält nur in Beachtung der historischen Tradition den Namen Kirche. So verflüchtigt sich nicht nur das von der katholischen wie reformatorischen Lehre festgehaltene Moment der Einheit der Kirche, welches freilich den Erscheinungen der Wirklichkeit keine

---

1) Vgl. dazu u. a.: Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. 332 ff.; Friedberg, Kirchenrecht [5]. 1 [2], 103; F. Wolff, Der Staat und die öffentlich-rechtlichen Korporationen. Erlang. Diss. 1897. 24 f. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 1904. 34. In A. 1 daselbst ist Literatur verzeichnet.

Rechnung getragen hatte: es erscheint auch die einzelne Kirchengemeinde, da sie allen Erfordernissen des Kirchenbegriffs entspricht, als das Prototyp der Kirche" [1]. An anderer Stelle heißt es nach einem Blick auf den Westfälischen Frieden bei demselben Autor: „Die Weiterbildung des Rechts erfolgte durch die Landesgesetzgebungen in folgender Weise: A. Die katholische und evangelische Kirche („Kirchen" in den deutschen Reichsgesetzen) sind sowohl im Reich wie in den Territorien, die sämtlich nicht mehr konfessionelle, sondern paritätische sind, öffentlich-rechtliche privilegierte Korporationen, d. h. der Staat erkennt in ihnen soziale Vereinigungen, welche für das Leben der Allgemeinheit und darum für den Staat selbst von Bedeutuug sind und welche deswegen als Bestandteile der über die Privatrechtsordnung erhöhten öffentlichen Rechtsordnung angesehen werden sollen" [2]. Zum Ausdruck sei das zuerst im Preußischen Allgemeinen Landrecht gekommen, entstanden 1794 [3].

Wo die Dinge so liegen, dürfen die Bezeichnungen des Westfälischen Friedens „exercitium religionis publicum", „exercitium religionis privatum" und „devotio domestica" nicht mit Zuhilfenahme der Theorien von den öffentlich-rechtlichen und privaten Korporationen, die erst nach dem Jahre 1648 infolge der geschichtlichen Verhältnisse auf das kirchliche Gebiet übertragen zu werden anfiengen, interpretiert werden, sondern es hat dabei zu bleiben, daß damit wesentlich die verschiedenen Grade der Erkennbarkeit des Gottesdienstes bezeichnet werden wollten.

---

1) Kirchenrecht [5] 90.

2) Ebenda S. 103. Vgl. etwa noch Ph. Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. 1888. 219 ff.

3) Auf die Bedeutung des Allgem. Preuß. Landrechts nach dieser Richtung hin macht besonders auch Bonin a. a. O. S. 93 ff. aufmerksam.

5.

Erasmus von Rotterdam und Loreto.

Von Repetent Dr. Joseph Zeller.

Angesichts des großen Eifers, mit dem gegenwärtig die Loretoforschung betrieben wird, darf auch der kleinste Beitrag einiges Interesse beanspruchen. Schon Chevalier (Notre-Dame de Lorette 1906, 311) hat erwähnt, daß die erste lauretanische Liturgie [1]) — ein vollständiges Meßformular mit Sequenz — in Deutschland entstand und keinen Geringeren als den Humanistenfürsten Erasmus von Rotterdam zum Verfasser hat. [2]) Der von Chevalier benützten Basler Ausgabe vom Mai 1525 (abgedruckt in: Erasmi opera omnia,

---

1) Das Fest der Translatio almae domus B. Mariae V. (10. Dez.) geht bis 1590 zurück; das heutige Officium cum Missa, ein Kirchweihoffizium, stammt aus dem Jahr 1699 (Chevalier a. a. O. 475 f).

2) Ob Erasmus selbst einmal in Loreto gewesen ist? Die Vita des Beatus Rhenanus (Opera omnia, Basel 1540, t. I A 3 und 4) beschreibt das iter Italicum des Gelehrten (1506—09) wie folgt: Turin, Bologna, Venedig, Padua, Siena, Rom (1. Aufenthalt), Siena, Rom (2. Aufenthalt), Ausflug nach Unteritalien (Besuch der Grotte der kumanischen Sibylle), Rückkehr nach England per Alpes Rhaeticas, über Chur, Freiburg, i. Br., Straßburg und Holland; darnach z. B. Ad. Müller, Leben des Erasmus (1829) S. 190—98 (in nicht ganz genauer Reihenfolge; Rückkehr von Rom durch Toskana und die Lombardei, Como u. s. w.). Ein Besuch Loretos durch Erasmus ist hienach nicht wahrscheinlich.

Basel 1540, t. V, p. 1110—18) ging eine kürzere Ausgabe voraus: Virginis Matris apud Lauretum cultae liturgia, per Erasmum Roterodamum, Basileae apud Io. Frobenium, Anno MDCXXIII. mense Novembri, 4 Blatt in 4°. Ein Exemplar derselben fand ich in der Bibliothek des Wilhelmsstifts. In der späteren Ausgabe ist neu hinzugekommen eine nach dem Evangelium eingeschaltete, 4½ Folioseiten füllende Predigt (concio) und die Approbation des Erzbischofs von Besançon, Antonius de Vergeyo (de Vergy), d. Gy (Gyaco), den 20. April 1524; neugestaltet ist auch die Widmung an Theobaldus Bietricius parochus Bruntrutensis ecclesiae (Pruntrut, Diöz. Besançon), d. Basel, den 4. Mai 1525.

Über die Persönlichkeit des Adressaten ist nicht viel bekannt. Doch finden sich in der bis jetzt veröffentlichten Korrespondenz des Erasmus zwei Stücke, welche über die Entstehung dieser kleinen Schrift einigen Aufschluß geben. Es ist zunächst ein Brief des Bietricius („cliens et famulus") an Erasmus („suo domino et amico venerandissimo"), d. Pruntrut, den 1. Juli 1524 (Antwort auf einen nicht erhaltenen Brief des letzteren)[1]), von dem der Schluß hiehergehört: „Saluta mihi Frobenium (den Drucker in Basel) et rem curetis meam (die zweite Ausgabe u. Approbation der lauretanischen Messe), rogo enixe. Etiam mater te salutat". Das zweite Stück ist ein Schreiben des Erasmus an den Offizial von Besançon, Leonhard de Gruyère, vom 29. Dezember 1524, welches sich ganz auf dieselbe Angelegen-

1) Briefe an Desiderius Erasmus v. Rotterdam hsg. von J. Förstemann u. O. Günter, 27. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekwesen 1904, S. 30 f. Bietricius verspricht, Er. in Bälde zu besuchen, klärt ihn auf u. beruhigt ihn „de Besontica indignatione" (Er. war, jedoch vergeblich, in Besançon als Lutheraner verschrien worden) u. beglückwünscht ihn zu seinem Ansehen in gelehrten Kreisen u. der vom Papst erhaltenen Anerkennung: „Gaudeo quam plurimum, congratulor quoque tibi, quod sis in favore pontificis Romani, placetque xenium".

heit bezieht[1]). Erasmus schreibt: „de confirmanda Missa magna sedulitate tumultuatur Bietricius, at mihi res cordi non est et praestat hoc saeculo non dare ansam improbis tumultuandi". Daraus ersehen wir, daß Bietricius es war, der die Abfassung der Messe und die bischöfliche Approbation betrieb und das in einer Weise, daß er mit seinem Drängen dem Gelehrten in Basel lästig wurde.

In beiden Widmungsschreiben ermahnt Erasmus den Empfänger zu eifriger Predigttätigkeit: „Ita demum virgo mater putabit sibi florere suum Lauretum, si quam plurimos allexeris ad amorem filii". Er gibt ihm hiefür ein Vorbild in seiner Predigt, die er beifügt, „ne non esset integra Liturgia". Das Thema derselben ist die Verehrung der allerseligsten Jungfrau; sie besteht vornehmlich in 4 Stücken, in laudibus, in honoribus, in invocatione et in imitatione; die letztere macht so recht eigentlich das Wesen der Muttergottesverehrung aus; von Loreto ist darin gar nicht die Rede. Die in den verschiedenen Teilen des Meßformulars sich findenden und durch die ganze Sequenz sich hindurchziehenden Anspielungen auf Loreto (Wortspiele mit laurus, Lorbeerbaum) tragen für die Loretofrage nichts aus[2]).

---

1) Im Auszug mitgeteilt von Horawitz, Sitzungsber. der phil.-histor. Klasse der K. Akad. der Wiss. zu Wien Bd. 102 (1883), 787; ebenda ein weiterer, bedeutungsloser Brief des Bietr. an Er. Vgl. Förstemann-Günter a. a. O. S. 304, wo die Nachweise über die Beziehungen zwischen beiden Männern zusammengestellt sind. — Die erzbischöfliche Approbation trägt in der mir allein zugänglichen Ausgabe von 1540 (l. c. p. 1118) das Datum des 20. April 1524. Damit stehen die oben mitgeteilten Briefe in Widerspruch; sie scheinen das Jahr 1525 zu verlangen.

2) Als Probe sei der Schluß der Sequenz angeführt:

„Inter odoriferas non gratior arbor ulla lauro,
Pacifera est, dirimens fera praelia, fulmen arcet ardens,
Baccas habet salubres,
Jugi nitet virore (vigore, Ausgabe v. 1525).
Esto virgo favens, qui modulis te celebrant piis,

Unter Bezugnahme auf die Verwerfung der Heiligenverehrung durch die religiösen Neuerer („audimus his temporibut exoriri quosdam, qui nescio quo spiritu ducti, conantur divorum ac divarum gloriam obscurare, negantes sanctos vita defunctos votis fidelium invocandos, quum nihil possint apud deum, negantes illis ullum deberi cultum, quum nulla sint illorum merita") approbiert der Erzbischof freudig „missam sive Liturgiam in laudem eiusdem virginis apud Lauretum celebris magnisque miraculorum prodigiis inclytae, quam nuper composuit vir de studiis ac pietate benemeritus, Des. Erasmus Roterodamus". Entsprechend den von manchen vorgebrachten frommen Bitten gestattet und wünscht der Erzbischof, daß diese Messe „diebus his quibus solet sanctissimae virginis memoria celebrari" (d. h. wohl: an den Tagen, an welchen eine Votivmesse zu Ehren U. L. F. erlaubt und üblich ist), in den Kirchen seiner Diözese gelesen oder gesungen werde, und gewährt dafür einen Ablaß von 40 Tagen: „Non quod alia sit quae apud Lauretum colitur, quam quae toto terrarum orbe ubicunque Christi nomen sanctum est, piis omnium studiis celebratur et invocatur, sed quod deus pro sua benignitate diversis locis per genitricem suam profert suam in homines munificentiam et misericordiam". Die Loretolegende ist nirgends angedeutet, weder in der Messe selbst noch in der Predigt noch in der Widmungsepistel noch in der erzbischöflichen Approbation. Loreto erscheint als berühmter Wallfahrts- und Gnadenort, der vor andern höchstens die Menge der Wunder voraus hat, vgl. die Kollekte: „Deus, qui in sanctis quidem tuis omnibus glo-

---

Iram averte dei, ne feriat fulmine noxios.
Laurus esto, gaudeasque
Usque Lauretana dici,
Licet in vasti finibus orbis,
Plurima passim fumiget ara. Amen".

riosus, peculiariter tamen in filii tui genitrice Maria, editis per eam quum in universo terrarum orbe, tum praecipue apud templum Lauretanum innumeris miraculis glorificari gaudes, ..." Ähnlich die Postkommunion: „Deus . . . . . supplices te rogamus, ut qui tuae benignitati pro beneficiis per filii tui matrem, quae apud Lauretanam ecclesiam religiose colitur, sibi collatis gratias agunt . . . . . aeternis gaudiis perfrui mereantur". In dieser Beziehung verdient auch der Umstand Beachtung, daß als Evangelium nicht das von der Verkündigung, sondern die Perikope von der Hochzeit zu Kana gewählt ist. Sollte dies ohne alle Bedeutung sein oder ist nicht vielmehr der Schluß erlaubt, daß zwar der Ruhm Loretos damals schon längst in ganz Europa verbreitet war, sein neuer und größter Ehrentitel jedoch, der angebliche Besitz des heiligen Hauses, im Norden noch keine allgemeine Anerkennung gefunden hatte? So verschieden auch die religiöse Stellung des Erasmus sonst beurteilt wurde und noch beurteilt wird, so scheint dies doch für unsere Frage ohne Belang zu sein, da Erasmus sich hier bereits entschieden von der religiösen Neuerung abgewendet hat und sich voll und ganz auf den Standpunkt der Kirchenlehre stellt: umso weniger kann dieser Ausweg hinsichtlich des Erzbischofs statthaben, der sich ganz im gleichen Sinne wie Erasmus über Loreto äußert.

Die Annahme Chevalier's, daß die von Erasmus verfaßte und kirchlich approbierte Messe in Italien selbst keine Verbreitung gefunden habe (ne semble pas avoir conquis les suffrages des Italiens, p. 324), bedarf insofern der Richtigstellung, als dieselbe bereits im Jahr 1526 auch in Venedig gedruckt wurde; über diese und andere Ausgaben (Antwerpen und Basel, beide 1529) vgl. Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des oeuvres, 1.Série (Gent 1893) p. 181 s.

6.

Zur Frage nach der Existenz von Bußstationen in der abendländischen Kirche.

Von Prof. Dr. A. F. Ludwig, Freising.

Das vierte Quartalheft der Theolog. Quartalschrift (1907) veröffentlichte in seinem III. Teil Analekten aus der Feder des unlängst verstorbenen gefeierten Nestors unter den kath. Kirchengeschichtsforschern, Prof. Dr. v. Funk, in denen er sich unter anderem auch mit einem 1903 im Archiv für kath. Kirchenrecht von mir publizierten Artikel über die Bußstationen in der abendl. Kirche beschäftigt und sich hier über jene Dekretale Papst Felix III. (II.) äußert, deren Besprechung ich in Funks Artikel über die Bußstationen in Band I seiner kirchengesch. Abhandlungen vermißt hatte. Schon 3 Jahre vorher hatte auch ein Schüler Funks, der nunmehrige Lyzealprofessor Dr. Hugo Koch, Braunsberg, im 2. Heft der Theol. Quartalschrift gegen meine Auffassung polemisiert, daß nicht erst, wie allgemein zugegeben, zu Beginn des Mittelalters in der abendl. Kirche der Versuch zur Einführung von Bußstationen gemacht wurde, sondern daß sich ein solcher Versuch bereits für das fünfte Jahrhundert nachweisen lasse. Entscheidend war für mich gewesen die erwähnte Dekretale Felix III., in welcher nicht etwa, wie Hugo Koch meinte, eine nicänische Bußbestimmung „rein mechanisch" vom Papst herüber genommen wurde. Es wendet der Papst vielmehr die im Canon 11 der nicänischen Synode über die Lapsi verhängte Bußbestimmung auf einen n e u e n, analogen Fall, nämlich der

Wiedertaufe, an und bemerkt noch ausdrücklich, seine Verordnung solle wohl beachtet werden („servari praecipimus hunc tenorem"). Ich hatte des weiteren darauf hingewiesen, daß die Meinung Frank's (Bußdisciplin S. 578), als handle es sich hier nur um eine allgemeine Direktive, wie ja auch griechische Kanones in Bußbücher der angelsächsischen Kirche, die doch keine Bußstationen kannte, aufgenommen worden seien, nicht haltbar sei, da zwischen angelsächsischen Bußbüchern und einer päpstlichen Dekretale denn doch ein ganz wesentlicher Unterschied bestehe. Hier handle es sich um eine legislatorische Entscheidung, dort aber nur um Zusammenstellung von sog. „Weistümern", Urteilen angesehener Theologen über die Bußdisciplin [1]). Dazu kam noch die Erwägung, daß es kaum denkbar sei, daß ein juristisch geschulter Papst (denn das waren die allermeisten Päpste zur Zeit der byzantinischen Reichskirche) eine Verordung an die Bischöfe hinausgebe, mit der diese nichts Rechtes anzufangen wissen. Diese Schwierigkeiten sind auch von H. Koch anerkannt worden. Und trotzdem stehe ich nicht an, offen zu bekennen, daß ich meine Ansicht von damals nicht mehr aufrecht erhalte. Schon vor drei Jahren habe ich Kollega H. Koch brieflich mitgeteilt, daß ein erneutes Studium der Frage, namentlich der gründlichen Abhandlung Koch's über die Büßerentlassung in der abendl. Kirche [2]) mich davon überzeugt hat, daß die Dekretale Felix III. nicht als Versuch zur Einführung der Bußstationen in die abendl. Kirche auf-

1) Zu meinem Bedauern war im „Archiv f. K. R." hier ein störender Druckfehler unterlaufen, indem statt „Frank" gesetzt war „Funk". Ich hatte die Redaktion sofort darauf aufmerksam gemacht, aber der Satz war bereits fertig gestellt und so konnte die Berichtigung nur noch auf der letzten Seite des Umschlags gebracht werden, wodurch sie den meisten Lesern entging. Hiemit erledigt sich auch die Bemerkung Kochs, die mit den Worten beginnt: „Ludwig wundert sich darüber etc". Doch hat er sich bei dieser Gelegenheit als guter „Fährtensucher" erwiesen.

2) Theol. Quartalschr. 1900, 481 ff.

gefaßt werden kann. Es bleibt in der Tat nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß es dem Papst bei jener Verordnung nicht um die verschiedenen Bußgrade, sondern um die Bußdauer zu tun war, für die er sich auf eine in der ganzen Kirche hoch angesehene Synode gerne berufen mochte. Und so hat nun der sel. Funk Recht behalten, der am Schluß seines Artikels bemerkte, ich stünde seiner Auffassung viel näher als ich selbst gestehen wollte.

II.

Rezensionen.

Die Psalmen nach dem Urtext von Johannes Konrad **Zenner** S. J. Ergänzt u. herausgegeben von Hermann **Wiesmann** S. J. 2 Teile. Münster i. W., Aschendorff 1906/7. 8°. XVI 358; II 63 S. M. 8.

Dieses Werk, das nach dem Tod des Verfassers von seinem Ordensgenossen Wiesmann ergänzt worden ist, bietet eine treffliche Erklärung des hebräischen Psalmentextes. Man hat es schon das Gegenstück zu Baethgens Psalmenkommentar genannt. Nicht mit Unrecht. Freilich fußt der Verfasser an nicht wenigen Stellen auf eben diesem Kommentar von Baethgen. Doch ist diese Abhängigkeit nicht so geartet, daß sie der Originalität des Ganzen Eintrag zu tun vermöchte. Die von Wiesmann herrührende Einleitung bringt so ziemlich alles Wissenswerte über den Psalter und dessen einzelne Teile. Die Uebersetzung ist gut. Der kritische und erklärende Kommentar, der noch zu einem Drittel von Zenner selbst stammt, ist in seiner Knappheit vorbildlich zu nennen. Derselbe verfolgt vor allem den Zweck, das Verständnis und den ästhetischen Genuß des Wortsinnes zu vermitteln. Die Exkurse über die Fluchpsalmen und des „Ich" des Miserere sind sehr beachtenswert. Was aber den Ge-

brauch des Buches erschwert, das ist die von der üblichen Reihenfolge vollständig abweichende Anordnung der einzelnen Psalmen. Die Einteilung der Psalmen in Nicht-Chorlieder und in Chorlieder steht zudem auf sehr schwachen Füßen; sie wird sich auf die Dauer nicht halten lassen. Für die Benützung des Werkes wäre es auch vorteilhafter gewesen, wenn der jetzt ein Bändchen für sich bildende sprachliche Kommentar mit der eigentlichen Erklärung in Eins verwoben worden wäre. Trotz alledem kann das Werk allen Psalmenfreunden aufs angelegentlichste empfohlen werden. Rießler.

Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora Septuaginta, Vulgata mit Berücksichtigung der übrigen alten Versionen untersucht von Dr. theol. phil. Jakob **Eder**, Professor der Exegese A. T. und der hebräischen Sprache am Priesterseminar zu Trier. (Aus der Festschrift zum Bischofs-Jubiläum Trier 1906). Trier, Paulinus-Druckerei 1906. 104 S. M. 2.—.

Hieronymus revidierte zuerst im Auftrag des Papstes Damasus zu Rom den Psalmentext nach der LXX. Dieser Text, vom Papst sofort im Jahr 383 in die römische Liturgie eingeführt, blieb unter dem Namen Psalterium Romanum in allen Kirchen Roms bis auf Pius V und in der Peterskirche bis heute im Gebrauch. Da aber diese erste Revision des Psalters ihren Urheber nicht befriedigte und der neue Text in Bälde durch Wiedereinsetzung der Ausdrücke des bis dahin gebrauchten Psalterium vetus von seiten der Abschreiber korrumpiert wurde, überarbeitete Hieronymus den Psalmentext zum zweiten Mal und zwar diesmal nach dem hexaplarischen LXXtext. Dieses neue Psalterium fand zuerst in der gallikanischen Liturgie Eingang; daher der Name Psalterium gallicanum. Es liegt noch heute in der Vulgata vor. Erst im Jahr 393 unternahm Hieronymus die eigentliche Uebersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen ohne Berücksichtigung der LXX.

Dieser Uebersetzung gilt die Untersuchung Eders. Er vergleicht sie in dem ersten Teil mit der Masora, LXX und Vulgata und gelangt zu dem Resultat, daß die von Hieronymus benützte hebräische Vorlage sich ziemlich weitgehend mit dem masoretischen Text deckt. Im zweiten Teil bringt Eder fünfzig ausgewählte Psalmen aus dem Psalterium juxta Hebraeos. In einem Schlußwort hebt Eder mit Recht hervor, daß diese Uebersetzung ein herrlicher Beweis vom Können und Schaffen jenes großen Geistes sei. Auch meint er, wenn der Herr seiner Kirche „einen zweiten Hieronymus" schenken und dieser die Vulgata „noch vollkommener" gestalten werde, so werde ihm das Psalterium juxta Hebraeos „ein nicht zu unter-

schätzendes Material zur Bearbeitung des Psalmentextes" bieten.

Rießler.

Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und deutsch. Herausgegeben von Rudolf Smend, Professor in Göttingen. Berlin, Georg Reimer 1906. 8°. XXII 81 S. VI 95 S. M. 5.—.

Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt von Rudolf Smend, Professor in Göttingen. Ebd. 1906. 8°. CLIX 517 S. M. 16.—.

Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach von Rudolf **Smend**, Professor in Göttingen. Ebd. 1907. 8°. XIII 251 S. M. 8.—.

Das Buch Sirach erfährt in diesen drei Bänden eine ungewöhnlich ausführliche Behandlung. Der erste Band bringt den hebräischen Text samt einem hebräischen Wörterverzeichnis. Die daran sich schließende Uebersetzung beruht teils auf den in den letzten Jahrzehnten entdeckten, zwei Drittel des Buches ausmachenden, hebräischen Fragmenten, teils auf den beiden Originalübersetzungen, dem Griechen und dem Syrer. Ueber die Auffindung und die Beschaffenheit der einzelnen hebräischen Handschriften wird in der Einleitung Aufschluß gegeben. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser der Frage nach der Echtheit der Fragmente nicht größere Beachtung geschenkt hat. Er selber findet es beachtenswert, daß die aus verschiedenen Jahrhunderten stammenden Handschriften A und B sich in so auffälliger Weise gegenseitig ergänzen. Der zweite Band bringt eine ins Einzelnste gehende Erklärung des Buches Sirach. Der Verfasser erklärt es für unvermeidlich, daß neben der Auslegung und der geschichtlichen Würdigung des Sirach die Kritik des hebräischen Textes und der Uebersetzungen einen unverhältnismäßigen Raum einnimmt. Er beruft sich hiefür auf die übergroße Verderbnis des hebräischen Textes und den geringen Wert der griechischen und der syrischen Uebersetzung. In den Prolegomena bringt der Verfasser alles Wissenswerte über Jesus Sirach und sein Buch zur Sprache. Mit guten Gründen läßt er Jesus Sirach sein Werk zur Zeit Simons II., des Vaters Onias' III. nicht lange vor Antiochos Epiphanes, abfassen. Der dritte Band bietet einen sehr dankenswerten griechisch-syrisch-hebräischen Index als Hilfsmittel für die Rekonstruktion des hebräischen Urtextes. Das Ganze kann man eine fast unerschöpfliche Fundgrube für jeden Sirachforscher nennen.

Rießler.

Die Psalmen der Vulgata. Uebersetzt und nach dem Literalsinn erklärt von Gottfried **Hoberg**, Doktor der Philosophie und Theologie, ord. Professor der Universität Freiburg i. B. Zweite, vermehrte und ver-

besserte Auflage. Freiburg, Herder, 1906. 8°. XXXVI 484 S. M. 10.—.

Dieser Kommentar will den Literalsinn der Vulgatapsalmen den Studierenden der Theologie erschließen. Er bietet in der zweiten Auflage neben einer Uebersetzung und Erklärung des lateinischen Textes diesen selber und zwar „aus praktischen Gründen". An sehr vielen Stellen berücksichtigt der Verfasser neben dem lateinischen auch den griechischen und hebräischen Text. Auch Peschittho, Targum und arabische Psalmenübersetzungen werden gelegentlich angezogen. Wer eine ausführliche Erklärung des lateinischen Textes wünscht, dem kann dieses Werk gut empfohlen werden. Auf die Besonderheiten des Vulgataidioms geht der Verfasser selten oder nicht ein. Rießler.

Babylonisch-assyrische Grammatik mit Uebungsbuch (in Transskription) von Dr. phil. Arthur **Ungnad**. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck) 1906. 8°. VI 163 S. Geb. M. 3.50.

Diese sehr empfehlenswerte Grammatik leistet allen, die transskribierte Keilschrifttexte zu verstehen wünschen, die besten Dienste. Aber auch die, die sich mit dem Studium der Keilschrift selbst befassen, werden großen Nutzen daraus ziehen können. Besonders dankenswert ist die Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Babylonischen. Zu wünschen wäre bei den Paradigmen der Verba eine Umstellung der Personenfolge. Rießler.

L'Evangile: Synopse. Vie de Notre-Seigneur, Commentaire, par l'Abbé **Verdunoy.** Paris, Lecoffre 1907. XX 378 S. Fr. 3.50.

Nach einer Einleitung über die Inspiration und den Charakter der 4 kanonischen Evangelien (S. 1—31) folgt eine Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu auf Grund der evangelischen Berichterstattung. In einem ersten Abschnitt (S. 33—69) wird die Jugendgeschichte nach Matthäus und Lukas gezeichnet, dann (S. 70 ff.) das öffentliche Wirken und zwar wird der Faden geführt bis zum Beginn der Passion; hernach wird die Geschichte Jesu nach Johannes behandelt (S. 226—264), nach diesem Einschub Leiden, Sterben und Verherrlichung Jesu nach allen 4 Evangelien. Dieses Verfahren mag man begreiflich finden, rationell ist es nicht. Die Geschichte Jesu nach den drei ersten Evangelien gliedert sich doch in das von Johannes entworfene Bild ein. Der nähere Nachweis betreffs der Art der Eingliederung bereitet allerdings sehr große Schwierigkeiten und Harmonie in der Auffassung ist bis heute nicht erreicht; gleichwohl ist der Versuch schon mehrfach unternommen worden, und wenn er vielleicht auch noch nicht völlig geglückt ist, so darf doch die Flinte nicht ins

Korn geworfen werden. Weiterhin bekommt in dem Buch der Leser kein klares Bild von dem Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu. Zwar wird die Zeit der Geburt Christi zu fixieren gesucht, 749 oder 747 (S. 57); besser hätte wohl mit Hontheim (Katholik 1907 H. 6 u. 7) 746 angenommen werden dürfen. Ebenso wird das Auftreten Johannes des Täufers nach Luk. 3, 1 in das Jahr 782 (richtiger wäre 781) gesetzt; von dem Datum des Todes Jesu aber erfährt man nichts, so daß der term. ad quem für die Berechnung der Lebensdauer und der Zeit des Wirkens Jesu fehlt. Da V. den Beginn der galiläischen Tätigkeit Jesu (Matth. 4, 12 u. Parall.) nach dem 2. Passah ansetzt (S. 82) und dann (S. 244) von einem dritten Osterfest während der Wirksamkeit des Herrn redet, so bleibt alles in der Schwebe, während man doch gerade in diesem Betreff Bestimmtheit erwarten muß. Was zur Erläuterung der jeweiligen Abschnitte der Schrift jedesmal nach der französischen Uebersetzung des Textes geboten wird, ist meist kurz und bündig und im ganzen annehmbar.

B e l s e r.

Das „Evangelium" im Ersten Thessalonicherbrief von J. L. **Schultze.** Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1907. 41 S. M. 1.—.

Selten hat eine neue Erscheinung auf dem von mir bearbeiteten Gebiet mein Interesse in so hohem Grade gefesselt wie die vorliegende kleine Untersuchung über den Begriff τὸ εὐαγγέλιον. Was bedeutet τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ I Thess. 2, 2? was τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ 3, 2? Es liegen Kommentare über den Brief vor, wo man überhaupt über diese Fragen keine Antwort erhält; da und dort wird etwa zu 3, 2 kurz bemerkt: τοῦ Χριστοῦ ist Gen. obi. Nun hat schon vor Jahren Zahn in seiner Einleitung (II, 165) die Richtigkeit dieser Auslegung bestritten und den Genetiv τοῦ θεοῦ und τοῦ Χριστοῦ in der Verbindung mit εὐαγγέλιον als Genetiv subi. erklärt: das Evangelium kann nach Gott als dem letzten Urheber und Absender der Heilsbotschaft, aber auch nach Christus als dem ersten innerweltlichen Prediger desselben genannt werden. Sch. faßt τοῦ Χριστοῦ 3, 2 gleichfalls als Genetiv subi. Rez. möchte mit einem definitiven Urteil vorerst zurückhalten, sofort aber dem Zweifel darüber Ausdruck geben, ob die These Zahns in der von ihm behaupteten Allgemeinheit sich in Ansehung aller paulinischen Stellen als richtig erweist. Wie dem immer sein mag, jedenfalls ist es Sch. hoch anzuschlagen, daß er diesen Punkt aufs Neue behandelt und die Wichtigkeit desselben vor Augen geführt hat. Seine Darlegungen über die f o r m a l e und m a t e r i a l e Seite des Begriffes εὐαγγέλιον, wie er sich in 1 Thess. darstellt, sind wohl durchdacht und für das Verständnis des Briefes sehr förderlich. Wenn er hinsichtlich der materialen Seite zeigt, daß es

zum Evangelium des Paulus mitgehört hat, die Messiastradition der Urgemeinde seinen Zuhörern mitzuteilen, die Kenntnis vom Leben Jesu und seiner geschichtlichen Persönlichkeit ihnen zu vermitteln, so wird man volle Zustimmung geben (S. 38). Aber der Gelehrte hat im Zusammenhang seiner Beweisführung weiterhin Sätze ausgesprochen und begründet, von deren allgemeiner Annahme namentlich auf prot. Seite ein namhafter Fortschritt in der Beurteilung vom I. Thess. und anderer Paulusbriefe zu erwarten wäre. Er polemisiert gegen die so häufige Verwendung des sog. Argumentums e silentio mit Glück: Die Bauersche Form dieses Arguments: wenn ein Brief von etwas Wichtigem schweigt, was in den vier großen Paulinen steht, so kann er nicht von Paulus sein, war zu grotesk, um auf die Dauer sich behaupten zu können; aber dieses Prinzip ist auch dann unheilvoll, falls man es in die Form kleidet: was nicht expressis verbis in den Briefen des Paulus gelehrt wird, war dem Verfasser gleichgültig, gehörte nicht in sein Evangelium, also auch z. B. das Erdenleben des Messias; es ist im Grunde immer wieder die naive Ueberspannung des prot. Schriftprinzips, als wären die neutestamentlichen Schriften zu dem Zwecke verfaßt, einen vollständigen Kodex der christlichen Lehre herzustellen (S. 36). Das sind in der Tat beachtenswerte Worte. Belser.

Πρὸς Ῥωμαίους. **Die Epistel Pauli an die Römer** verdeutscht und erläutert von G. Richter, Pfarrer in Gollantsch. Gütersloh, Bertelsmann 1907. 90 S. M. 1.50.

Die Anlage des kleinen Kommentars ist folgende: Den Hauptraum nimmt die Uebersetzung des griech. Textes ein; darunter findet sich links Exegetisches und Textkritisches; daneben rechts sind die Erläuterungen über den Inhalt angebracht. Die Uebersetzung ist mehr sinngemäß als wörtlich; die das Sprachliche, Grammatische und die Lesarten berücksichtigenden Bemerkungen sind meist zutreffend, die eigentlichen Erläuterungen zwar kurz, indes im ganzen sehr glücklich und geeignet, die Leser in die Tiefe der paulinischen Gedankenwelt einzuführen. Auffallend ist unter anderem die Erläuterung zu 1, 5 ff. (S. 3), die dahin lautet, der Apostel bezeichne als Veranlassung des Briefes die Sehnsucht nach den Römern, wozu sich noch das Gefühl der Verpflichtung, die er ihnen gegenüber hat, geselle, als Zweck des Briefes aber die Stärkung der Angehörigen der christlichen Gemeinde im Glauben und Leben. Tatsächlich redet indes der Apostel an der angeführten Stelle nicht von der Veranlassung und dem Zweck des Briefes, sondern von dem Grund seiner Sehnsucht nach Rom und der Absicht seiner in Aussicht genommenen Reise dahin. Befremdlich erscheint auch die Auffassung von Kapitel 16,

als ob da ein nach Ephesus gerichtetes, in die Epistel an die Römer erst nachträglich eingeschobene Empfehlungsschreiben für Phöbe vorliege (S. 84 ff.). Die in der letzten Zeit über dieses Kapitel geführten Untersuchungen dürften doch wohl einer derartigen Ansicht den Boden entzogen und die ursprüngliche Zugehörigkeit auch dieses Abschnitts zum Römerbrief aufgezeigt haben. Belser.

Die Bekehrung des Heiligen Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung von **Emil Moske**. Münster, Aschendorff 1907. XI. 101 S. M. 2.50.

Die kleine Schrift behandelt ein viel erörtertes Thema. Zuerst prüft sie die Berichte über das Ereignis vor Damaskus in der Apostelgeschichte und in den Briefen Pauli und würdigt das Verhältnis derselben zu einander (S. 4—29). Dann bespricht sie die Christuserscheinung und zwar so, daß die darüber hervorgetretenen Ansichten vorgeführt und namentlich die Gewitter- und Visionshypothese widerlegt werden. Der Verf. selbst bekennt sich zu der Anschauung aller positiven Forscher, wonach sowohl Lukas als Paulus den Vorgang als ein objektives, reales Geschehnis mitteilt (31—83). Zuletzt wird noch die Frage, ob Paulus auf seine Bekehrung vorbereitet war, und die Frage nach den unmittelbaren Wirkungen der Christuserscheinung auf das Seelenleben des Apostels beantwortet (87—101). Die Bedeutung der Schrift liegt weniger in der Behandlung und Durchführung des Themas an sich, da hiebei kein neuer Weg betreten und keine wesentlich neuen Gesichtspunkte vorgebracht werden, als in der gründlichen Erörterung mancher Detailfragen, indem beim Eingehen auf einzelne Punkte manchmal Gelegenheit wahrgenommen wurde, an der bisherigen Auffassung gesunde Kritik zu üben, eine Modifikation oder Korrektur der von anderen schon vorgetragenen Ansicht anzubringen. Das trifft im besonderen zu bei Besprechungen des Verhältnisses der drei lukanischen Berichte über den historischen Vorgang und die Art ihrer Ausgleichung (S. 8 ff.), sowie bei der Untersuchung über die innere Umwandlung (S. 92 ff.). Wenn M. der Vollständigkeit halber dann und wann auch Ansichten über das Damaskusereignis berücksichtigt, die heute in der Wissenschaft nicht mehr vertreten werden, so ist das gewiß nicht zu tadeln. Doch verdient sicher beispielsweise „die phantasiereiche Schilderung" eines Venturini nicht den Raum, welchen der Verf. ihr angewiesen hat (S. 96 ff.); dagegen vermißt man eine wenigstens kurze Behandlung der Frage nach der Zeit des Vorgangs ungern.

Belser.

L'origine du quatrième Evangile par **M. Lepin**, Professeur au grand

séminaire de Lyon. Paris, Letouzey et Ané, 1907. 12°. VII und 508 S. Preis fr. 3.50.

Lepin hat schon durch sein ausgezeichnetes Werk Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques seine wissenschaftliche Tüchtigkeit erwiesen und der Sache des Glaubens eine wertvolle Hilfe geleistet. Dem genannten Werk steht sein neues über das 4. Evangelium an Bedeutung nicht nach. L. besitzt eine ausgebreitete Kenntnis der Literatur, namentlich auch der deutschen und englischen. Mit allen irgendwie beachtenswerten Ansichten und Hypothesen zeigt er sich vertraut. Nicht weniger groß aber ist sein Geschick, die kritischen Aufstellungen zu verwerten, an jeder aufzugreifen und auszunützen, was gut und brauchbar, die eine gegen die andere auszuspielen. Bei jedem Punkt der Untersuchung führt er diese Anschauungen und Konzessionen der Kritiker vor und gewöhnlich müssen sie sich selbst gegenseitig widerlegen und beihelfen, die objektive Wahrheit ans Licht zu fördern. Nicht überraschende neue Entdeckungen will L. bieten und bietet er, aber Ergebnisse, die aus sorgfältiger, nie oberflächlicher Prüfung, aus solider Beweisführung hervorwachsen. Das 1. Kap. setzt sich prinzipiell mit Loisy auseinander. Die Aussprache macht klar, daß es nichts weniger als gleichgültig ist, ob wir im 4. Ev. eine historische Darstellung haben oder nicht; sie erweitert sich sodann zu einem orientierenden Ueberblick über den heutigen Stand des Problems. Das 2. Kap. untersucht Zeit und Ort. Besonders gründlich wird die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts durchforscht. Positive und negative Anhaltspunkte weisen etwa das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts. Als Abfassungsort ergibt sich mit Sicherheit Kleinasien, näherhin Ephesus. Die nächste Frage ist nun: weilte wirklich der Apostel Johannes um die Zeit in Ephesus, da das ihm zugeeignete Evangelium dort erschien? Mit dieser Frage von kapitaler Wichtigkeit befaßt sich das 3. Kap. Die Zeugnisse für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels werden vorgeführt und sie wirken in dieser Zusammenstellung imposant. Dennoch werden sie bekanntlich angefochten. Auch mit diesen Anzweiflungen und deren Gründen macht uns L. näher bekannt, um sie dann kritisch zu würdigen. Das 4. Kap. würdigt die alte Tradition über den Autor des 4. Ev. und die dagegen geltend gemachten Einwände: Haltung der Quartodezimaner, Widerspruch der Aloger, die Behauptung, daß die Tradition ungenügend sei, genaue Kunde vermissen lasse und zu spät auftrete. Im 5. Kap. wird das Zeugnis der andern johanneischen Schriften erhoben, wobei jeweils die Voraussetzung begründet wird, daß der Verfasser identisch ist mit dem 4. Evangelisten. Das 6. Kap. endlich bringt das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums zur Geltung. Hiernach ist der Evangelist identisch mit dem Liebesjünger, er identifiziert sich mit ihm

sowohl 21, 24 als 19, 35. Denn das Anhangskapitel, und zwar samt seinen Schlußversen, rührt vom Evangelisten selbst her. Hiefür sprechen positiv beweisende Gründe. Alles ist spezifisch johanneisch (auch die vermittelnde Ansicht Calmes' wird abgelehnt). Gerade für den johanneischen Ursprung der beiden Schlußverse bringt L. bedeutsame Argumente bei. Nicht weniger sicher johanneisch, also nicht späterer Einschub, sei der Vers 19, 35. Zeige er doch genau Stil und Denkweise des Johannes und sei unbedingt als ursprünglich gefordert durch den Kontext, da V. 36 sich nicht unmittelbar an V. 34 anschließen könne. Der Liebesjünger aber, so geht der Beweis logisch weiter, ist ein disciple réel, nicht ein idealer Jünger oder ein „geistiger Zeuge". Keine bloß symbolische Deutung vermag vor objektiver, nüchterner Prüfung standhalten. Der Liebesjünger ist einer der 12 Apostel und kann kein anderer sein als der Zebedäussohn Johannes. Dieser zu sein, ist unzweifelhafter Anspruch des Evangelisten. Nun gilt es den subjektiven Anspruch noch durch die Eigentümlichkeiten des Werkes als objektiv begründet darzutun. Das geschieht in den ebenso eingehenden Nachweisen: der Autor ist palästinensischer Jude, als solcher kenntlich gemacht durch seine Vertrautheit mit Sprache, Ideen, Gebräuchen der Juden, mit der hl. Schrift, mit der Geographie und Topographie des ganzen hl. Landes; er besitzt ferner eine eigene Kunde über die Geschichte Jesu. Denn um gute, echte, historische Kunde handelt es sich bei ihm wie auch um die Absicht historischer Berichterstattung, nicht um irgendwelche mystische, symbolische, prophetische Darstellung. Schluß und Krone der Beweisführung bildet die Darlegung: das 4. Ev. fußt nicht bloß auf johanneischer Tradition, sondern es muß von Johannes selbst geschrieben sein. Denn es ist ein untrennbares Ganzes; es ist grundlos und vergeblich, zwischen johanneischem Gut und redaktioneller Arbeit zu scheiden. So wie der Liebesjünger im Ev. auftritt, so kann nur der Apostel selbst sich einführen, nicht aber einer seiner Schüler von ihm reden. Wir müssen dem gelehrten Franzosen dankbar sein für diesen geschlossenen, meisterhaft aufgebauten Nachweis und erwarten mit Spannung die in Aussicht gestellte detailliertere Untersuchung über die Historizität des 4. Evangeliums. E. Dentler.

S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire par Dom **Chr. Baur** O.S.B. [Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 18. fasc.]. Löwen und Paris, Fontemoing 1907. XII 312 S. 8°. Fr. 5.—.

Unter den literarischen Gaben, welche das fünfzehnte Centenarium des Todes des großen Bischofs von Konstantinopel († 14. Sept. 407)

gebracht hat, nimmt obengenanntes Werk einen ehrenvollen Platz ein. Hervorgegangen aus dem von Prof. Cauchie trefflich geleiteten kirchenhistorischen Seminar an der Universität Löwen, entwirft es in allgemeinen Umrissen ein Bild von dem Einfluß, den Chrys. seit fünfzehn Jahrhunderten auf die theologische Welt ausgeübt hat, und wie er sich wiederspiegelt in Verbreitung, Wertschätzung und Editionen seiner Werke, in Biographien, Monographien und Detailarbeiten der älteren und neueren Zeit. Es ist eine historisch-bibliographische Studie, wie sie ähnlich umfassend bis jetzt kein anderer Kirchenvater besitzt, gedacht als Vorläuferin zu einer hoffentlich zum Abschluß gelangenden großen Chrys.-Biographie. Die Notwendigkeit einer solchen springt in die Augen, ist doch in Deutschland im 19. Jahrhundert nur eine einzige wissenschaftliche Biographie des „Goldmundes" erschienen, die von Neander (1821/2, [4]1858), und auch Frankreich ist mit den neuesten Arbeiten von Puech (1891 u. 1900) nicht genügend vertreten. — Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: Chrys. in der griechischen (S. 1—60) und in der lateinischen Kirche (S. 60 bis 298). Trotz seines tragischen Ausgangs fanden die Werke des gewaltigen Predigers und Exegeten ungemein rasche Verbreitung und hohe Wertschätzung, nicht nur bei den Antiochenern, sondern selbst, wenngleich fast widerwillig, bei den Alexandrinern (Cyrill), bis ihn das Chalcedonense als Glaubenszeuge für die Zweinaturenlehre auf den Leuchter stellt. In den dogmatischen Kämpfen seit dem sechsten Jahrhundert gilt seine Auktorität in der griechischen Kirche fast absolut, in offenbarer Ueberschätzung, denn seine eigentliche Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, obwohl man ihn in dieser Beziehung auch nicht zu gering einschätzen darf, sondern auf dem der Exegese — als Bahnbrecher der antiochenischen Methode, — der Homiletik und Aszese. In der abendländischen Kirche, die ihren Augustinus hatte, konnte Chrys. natürlich nicht dieses überragende Ansehen gewinnen, obwohl ihn Hieronymus noch zu Lebzeiten in seinem Catalogus (c. 129) aufnahm, eine Anzahl Homilien bereits um 415/19 durch den Pelagianer Anianus von Celeda ins Lateinische übertragen und er selbst durch Augustinus und Johannes Cassian mit hohen Lobsprüchen bedacht wurde. Besonders hervorzuheben ist die Statistik der griechischen (im ganzen 1917) und lateinischen (c. 360) Chrys.-Manuskripte (S. 28 ff., 65 f.) und die gute Uebersicht über die griechische Historiographie Chrys. betreffend (S. 38 ff.). Die Arbeit der Legende zeigt sich auch hier: seit dem 7. Jahrhundert (zuerst bei Gregor von Alexandrien) wird der Held zum Wunderheiligen, die echten Züge seines Lebens werden übermalt und entstellt. S. 58 ff. zeigt P. Baur, daß der Beiname „Chrysostomus" sich erstmals bei dem Afrikaner Facundus von Hermiane (um 547) findet; allgemein üblich

wird er erst im achten Jahrhundert. Den Hauptteil des Buches (S. 82 bis 222) nimmt die bibliographisch genaue Aufzählung sämtlicher Chrys.-Editionen im Urtext, in lateinischer und in anderen Uebersetzungen (in 20 Sprachen) ein. Nachzutragen ist noch eine bei Hain sich nicht findende lateinische Inkunabel vom Jahre 1495, vgl. Proctor, An Index to the early printed books in the British Museum I (1898), 640 n. 8774. Hefeles Chrys.-Postille wäre eher S. 188 als S. 296 zu erwarten. Den Schluß (S. 223—298) bildet eine kritische Würdigung aller literarischen Arbeiten über Chrys. vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, die von musterhaftem Fleiß und gutem Urteil zeugt. S. 264 vermisse ich die Abhandlung von E. Schwartz über die Chronologie der Homilien gegen die Juden, die ein Teil seiner Untersuchung über christliche und jüdische Ostertafeln ist (in Abhandl. der Göttinger Ges. der Wiss. N. F. VIII, 6 [1905]). Alles in allem: ein schönes specimen eruditionis und eine wirkliche Förderung der Wissenschaft. K. Bihlmeyer.

Quellensammlung zur deutschen Geschichte, hrsg. von E. Brandenburg und G. Seeliger: I. **Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates** von **Joh. Haller**. Doppelheft. II. **Quellen zur Geschichte des Investiturstreites** von **Ernst Bernheim**. Zwei Hefte. Leipzig und Berlin, Teubner, 1907. XVI 272 S. 8°. M. 3.60. VI 104 u. VI 88 S. M. 1.40 u. 1.20.

Ein neues Unternehmen, das die Quellen der deutschen Geschichte besonders des Mittelalters, leichter zugänglich machen, und damit laut Prospekt in erster Linie praktischen (für Seminarübungen), in zweiter auch wissenschaftlichen Zwecken dienen will, ist freudig zu begrüßen. Wir hatten an derartigen Hilfsmitteln bisher keinen Ueberfluß. Daß dabei auch für die Kirchengeschichte etwas abfallen werde, war bei der engen Verknüpfung von Kirchen- und Profangeschichte im Mittelalter selbstverständlich, und wird durch die zwei ersten Lieferungen, welche bedeutsame kirchenpolitische Vorgänge zum Gegenstande haben, augenfällig bestätigt. Die Ausführung war in die Hände von erprobten Fachmännern gelegt, deren methodische und unbefangene Arbeitsweise bekannt ist, und welche auch hier treffliche Arbeit geleistet haben. Haller bietet nach einer kurzen Orientierung über die Quellen und einer Bibliographie die einschlägigen Stellen aus dem Liber pontificalis (nach Duchesne), die Papstbriefe des Codex Carolinus, Auszüge aus der Historia Longobardorum des Paulus Diakonus, aus der Fortsetzung der sog. Fredegarchronik, den fränkischen Annalen u. s. w., die Schenkung Ludwigs I (817) und die Donatio Constantini. Kurze Noten dienen der Erläuterung schwieriger Punkte des Textes, es fehlt nicht ein Namenregister und

eine Karte von Mittelitalien. Bernheims Ausgabe präsentiert sich etwas bescheidener, Einleitung und Register fehlen. Das erste Heft bietet ausholend mit dem Papstwahldekret von 1059 die Quellen zur Geschichte der Beziehungen Gregors VII und Heinrichs IV bis 1081; besondere Berücksichtigung finden die Wahl und Absetzung des Papstes, die Vorgänge zu Tribur und Canossa. Das zweite Heft gibt die Materialien zur Geschichte des Wormser Konkordats samt Nachgeschichte desselben (bis 1215). Die schmucken, von dem Verlage gut ausgestatteten Bändchen seien der Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker empfohlen; sie eignen sich ebenso zu Seminarübungen wie zur privaten Quellenlektüre.

K. Bihlmeyer.

Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte der Organisation der Pfarrkirchen. Von Dr. **Karl Müller**, Professor der ev. Theologie in Tübingen. [Sonderabdruck aus den Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte. N. F. XVI, 1907]. Stuttgart, Kohlhammer, 1907. VI 90 S. gr. 8°. M. 1.50.

Die methodisch ausgezeichnete und sachlich ergebnisreiche Studie bietet „ein Stück kirchengeschichtlicher Kleinarbeit", welches aber „auch im Rahmen einer kleinen lokalgeschichtlichen Entwicklung die großen geschichtlichen Linien und Erscheinungen festhalten und zugleich weiter beleuchten und so der großen Forschung dienen, der kleinen aber ihre Enge und Zufälligkeit nehmen" will (S. 1). Die Absicht des Verfassers war, vom Mittelalter aus sich einen Weg zu bahnen zum Verständnis der Verhältnisse der Reformationszeit in Bezug auf die pfarrliche Organisation und den Kultus, welche von Reformationshistorikern häufig mißverstanden oder in ihrer Bedeutung verkannt werden. Als typisches Beispiel ist die Geschichte der Pfarrkirche in Eßlingen gewählt, wofür das unlängst von A. Diehl publizierte Urkundenbuch der Reichsstadt (2 Bde. 1899, 1905) bequemes, allerdings nicht ganz einwandfrei bearbeitetes Material (s. die Bemerkungen Müllers S. 2, 12, 23, 33 u. ö.) darbot. In sechs Kapiteln werden behandelt: die älteste Geschichte Eßlingens und seiner Kirche (hervorgegangen aus der Vitaliszelle des Abtes Fulrad von St. Denis, die 777 zuerst erwähnt wird), der Uebergang der Pfarrkirche in das Eigentum des Speyerer Domkapitels durch Schenkung Friedrichs II (1213), die Organisation derselben bis 1320, die exterritorialen geistlichen Institute auf dem Boden der Eßlinger Parochie bis 1320, die städtische Kapellenordnung von 1321. Ein Anhang gibt lehrreiche Detailuntersuchungen über die technischen Ausdrücke cathedraticum, synodaticum, quarta decimarum, zuvart und kirchlose (vgl. dazu auch Ott im Freiburger Diözesanarchiv 1907, 114 ff.), über die Fratres de poeni-

tentia Jesu Christi (Sackbrüder; vgl. dazu besser Kirchenlex. II, 1086 f. statt I, 1656), über die Vigilien, Exequien und Anniversarien, und stellt sorgfältig gearbeitete Listen der Speyerer Pfleger, der Eßlinger Pfarrer und Dekane und der Pfründenstiftungen bis 1420 auf. Auf die kirchlichen Verhältnisse der vorreformatorischen Zeit fällt manches interessante Streiflicht (besonders S. 82 ff.). Die Arbeit darf wegen der Feinheit der Analyse, der Vorsicht und des Scharfsinns in Verwertung der Quellen für ähnliche sehr zu wünschende Untersuchungen als vorbildlich gelten. Eine Karte von Eßlingen (aus dem 18. Jahrhundert) erleichtert das Verständnis. Zu der Niederlassung der Bettelorden in Eßlingen wäre passend der Aufsatz von L. Baur im Freib. Diözesanarchiv 1900, 23 f., 1901, 23 ff., 88, 98 zu zitieren. Fronmesse (summa missa) S. 36 ist am besten mit „Hochamt" wiederzugeber. K. Bihlmeyer.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte herausgegeben von Dr. **Joseph Greving**, Privatdozent in Bonn. Münster i. W., Aschendorff. gr. 8°. Heft 1: **Johann Eck als junger Gelehrter**. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514 von Dr. **Joseph Greving**. 1906. XVI u. 174 S. M. 4.25.

Heft 2: **Drei Beichtbüchlein** nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst. Mit einer Abbildung von Dr. **Franz Falk**. 1907. IV u. 95 S. M. 2.50.

Heft 3: **Briefe von Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Johann Mensing und Petrus Rauch** an die Fürstin Margarete und die Fürsten Johann und Georg von Anhalt hrsg. von Lic. Dr. **Otto Clemen**, Gymnasial-Oberlehrer in Zwickau i. S. 1907. VIII und 67 S. M. 2.—.

Durch das während der letzten Dezennien beständig gewachsene Interesse für die Entstehung und den Verlauf der religiösen Bewegung im 16. Jahrh. wurde Greving zur Begründung eines eigenen wissenschaftlichen Unternehmens für reformationsgeschichtliche Forschungen veranlaßt. Zwar besitzen wir Katholiken „bereits in den von Ludwig Pastor trefflich redigierten ‚Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes' eine Sammlung von Arbeiten aus jenem Gebiete, deren wissenschaftliche Bedeutung und sachliche Haltung allgemein die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat. Das neue Organ soll gleichen Bestrebungen gewidmet sein, will aber den Rahmen seiner Tätigkeit weiter ausdehnen. Es soll zunächst Studien aufnehmen, die geeignet sind, unsere Kenntnisse in der Geschichte der Reformation, sowohl der protestantischen wie der katholischen (der sog. Gegenrefor-

mation), zu vertiefen. Hierzu bedarf es nicht bloß abgerundeter Darstellungen, sondern vor allem genauer und sorgfältiger Einzeluntersuchungen". Da die Veröffentlichung von Arbeiten der letzteren Art vielfach auf große Schwierigkeiten stößt, so soll die neue Sammlung „dem abhelfen und reformationsgeschichtliche Studien jeglicher Art aufnehmen. . . Selbstverständlich können Arbeiten über die Zustände und Ereignisse des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts nicht gänzlich ausgeschlossen werden (vgl. Heft 2). Es sollen ferner Texte (Schriften, Urkunden, Akten, Korrespondenzen) veröffentlicht werden und zwar sowohl solche, die bereits gedruckt, aber wegen ihrer Seltenheit schwer zugänglich sind, als auch solche, die nur handschriftlich existieren". Da gerade die Drucke der katholischen Autoren des 16. Jahrhunderts ganz besonders selten sind, andererseits aber die Herausgabe eines Corpus Catholicorum als Gegenstück zum Corpus Reformatorum jedenfalls in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist, so ergibt sich „die Notwendigkeit, eine Auslese unter den vielen Schriften zu treffen. Das neue Unternehmen will damit beginnen, seltene und wichtige Schriften mäßigen Umfangs, die für die Reformationsgeschichte von Wert sind, von neuem herauszugeben. Die ‚Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte' erscheinen in zwanglosen Heften von größerer oder kleinerer Bogenzahl. . . Außer solchen Heften, die ein Ganzes für sich bilden, werden auch Sammelhefte für kleinere Beiträge ausgegeben werden. . . Textpublikationen werden mit einer erläuternden Einleitung und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Schöne oder interessante Titelholzschnitte sollen mit Auswahl den Heften beigegeben werden". Von dem neuen Unternehmen, welchem eine sehr stattliche Reihe katholischer Gelehrter und nach Veröffentlichung des Programmes auch einige evangelische Reformationshistoriker (vgl. Heft 3) ihre Unterstützung und Mitarbeit zugesagt haben, liegen dem Rezensenten drei Hefte vor.

1. In dem ersten, der 30. Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Bonn gewidmeten Heft bietet der Herausgeber der Sammlung eine literar- und dogmenhistorische Untersuchung über das fast gar nicht beachtete theologische Hauptwerk aus der Jugendzeit Ecks, die aus Vorlesungen des Jahres 1512 herausgewachsene und unter dem sonderbaren Titel Chrysopassus 1514 gedruckte Schrift über die Prädestination. Das Studium dieses Werkes, welches hier bis ins einzelnste zergliedert und gewürdigt wird, setzt „nicht bloß die Theologie Ecks in eine helle Beleuchtung, die noch nicht durch apologetische Beziehungen zu den bald nachher auftauchenden reformatorischen Ideen beeinflußt ist, sondern es ermöglicht auch, ein Urteil über die Literaturkenntnis des Verfassers, die wissenschaftliche Arbeitsweise und geistige Richtung des jungen theo-

logischen Gelehrten zu gewinnen. Die Hauptzüge seines Charakters treten schon hier deutlich hervor" (S. XIV). Eck gehörte als Freiburger Artist zu den „Nominalisten" (d. h. zur via moderna), ward aber in den ersten Jahren seines Ingolstadter Aufenthalts Synkretist. Im 2., dogmengeschichtlichen Teil kommen ausführlich zur Darstellung seine Lehre von der Vorherbestimmung (Eck huldigt der praedestinatio post praevisa merita), vom Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Willensfreiheit und von der Verdienstlichkeit der guten Werke. Durch die vorliegende Arbeit, welche an Akribie und Methode nichts zu wünschen übrig läßt, hat Greving sein Unternehmen in ausgezeichneter Weise inauguriert und einen wertvollen Baustein geliefert zu der von ihm vorbereiteten großen Monographie über Johann Eck, die das beste erwarten läßt. Leider konnte er zu S. 95 „die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation" von H. Hermelink (Tübingen 1906) nicht mehr benützen. Bei Hermelink a. a. O. S. 216 war auch Näheres über den Theologen Joh. Astmann (S. 12) zu finden. S. 95 Anm. 1: die genaue Zeitangabe führt auf 1501 (nicht 1500); die Promotion fand wirklich am 13. Januar 1501 statt (vgl. die Ausgaben der Tübinger Matrikeln). S. 164 Z. 5 v. unt. lies „Ursache oder Wirkung".

2. Der rühmlich bekannte Bibliograph Franz Falk gewährt einen tieferen Einblick in den vorreformatorischen Beichtunterricht durch die Herausgabe und Erläuterung von 3 Beichtbüchlein, welche das miteinander gemeinsam haben, daß sie den Dekalog zur Grundlage für das Sündenbekenntnis machen: das Beichtbuch des Frankfurter Kaplans Johannes Wolf (Lupi, † 1468), ein xylographischer Beichtspiegel, der vielleicht 1475 zu Nürnberg erschienen ist, und ein Augsburger Beichtbüchlein vom J. 1504. Nach Zeit, Umfang und Bedeutung steht obenan das 10 Jahre nach dem Tode des Verfassers gedruckte und gleichzeitig auch von dem prot. Pfarrer Battenberg (Gießen 1907) herausgegebene Beichtbüchlein Wolfs, der die Methode, nach den 10 Geboten zu beichten, ganz besonders gefördert zu haben scheint, weshalb er auf dem interessanten Grabstein, von dem eine Abbildung beigegeben ist, bezeichnenderweise doctor decem praeceptorum heißt (dazu vgl. S. 70 Z. 12 oben: predicatorem, qui est doctor preceptorum dei). Seine Schrift, welche ein Leitfaden für den Seelsorger sein will, enthält einen Beichtspiegel für Erstbeichtende (richtiger: für Anfänger, vgl. S. 17 Anm. 3), einen zweiten, freilich allzusehr ins einzelne gehenden für Fortgeschrittene sowie Belehrungen über Todsünde, Reue u. s. w., die schwere Mängel aufweisen; darüber jetzt die Ausführungen Grevings in „Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet. 1907" (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München III.

Reihe, Nr. 1) S. 46—81; vgl. ebenda Thalhofer S. 295—313. S. 8 Z. 15 oben l.: im zweiten Beichtspiegel Wolffs, Z. 171.: im Beichtspiegel für Erstbeichtende. S. 15 Anm. 1: Die Steinplatte mit den 10 Geboten (Reihenfolge nach jetziger Ordnung: 5., 7., 6., 8., 10., 9. Gebot) und eine zweite mit Vater Unser, Ave, Credo (beide aus dem J. 1521) befinden sich nicht „im Chor der Kirche zu Gmein" (l. Großgmain), sondern in der Vorhalle der ehemaligen Stiftskirche St. Zeno bei Reichenhall; vgl. Andr. Schmid in: Katechetische Blätter, 32 (1906), 336 ff. Zu S. 56 Anm. 3: Das Zitat aus Augustinus ist z. B. bei Anton Koch, Lehrbuch der Moraltheologie (1905) S. 124, nachgewiesen.

3. Der eifrige Reformationshistoriker Clemen bietet 45 bisher meist ungedruckte Briefe von Hieronymus Emser, Johann Cochläus und den Dessauer Hofpredigern Johann Mensing und Petrus Rauch an die Fürstin Margarete von Anhalt († 1530) und deren Söhne Johann und Georg nach den im herzoglichen Archiv zu Zerbst verwahrten Originalen. Dieselben ergänzen den kürzlich von Clemen herausgegebenen Briefwechsel Georg Helts (Erg.-Bd. II zum Archiv für Reformationsgesch., 1907), „bilden aber zugleich eine Gruppe von selbständiger Bedeutung. Während uns dort die lutherische Partei in der Umgebung der anhaltischen Fürsten und ihr allmähliches Vordringen vor Augen geführt wird, so hier die altgläubige Partei und ihr allmähliches Zurückweichen" (S. III). Auch enthalten sie „eine Menge wichtiger Nachrichten über die Lebensschicksale und die schriftstellerische Tätigkeit dieser Männer und über zeitgeschichtliche Ereignisse" — so z. B. über Wiedertäufer in Schwäbisch Gmünd (S. 28), wodurch die Mitteilungen von Klaus, Württ. Vierteljahrshefte 1904 S. 75 f., willkommen ergänzt werden. „Vor allem aber spiegelt sich in unseren Briefen der Charakter dieser Verteidiger des katholischen Glaubens besser und vielseitiger wieder als in ihren polemischen Schriften" (S. IV). Darum gebührt dem Herausgeber für die sorgfältige Publikation Dank und Anerkennung. S. 34 Z. 4 v. urt. l. ader.

Repetent Dr. Jos. Zeller.

Tractatus de Deo uno et trino, quem in usum auditorum suorum concinnavit G. van **Noort,** S. Theol. in Seminario Warmundano Professor. Amsterdam, van Langenhuysen, 1907. gr. 8°. 219 S. M. 2.70.

Auf seinen Traktat über die Einleitung in die Dogmatik (siehe diese Zschr. 1907, 474 f.) läßt nun v. Noort die dogmatische Gotteslehre folgen, und da er die Schöpfungs-, Erlösungs- und die erste Hälfte der Sakramentenlehre bereits früher bearbeitet hat, so nähert sich sein ausgezeichnetes Lehrbuch der Dogmatik mehr und mehr dem Schluß. Der erste Teil

des vorliegenden Traktats handelt von Gott dem Einen, näherhin von seiner Existenz bezw. natürlichen Erkennbarkeit und von seinen Attributen. Bezüglich des ersten Punkts hat Ref. nur zu bemerken, daß Klee nicht mit Recht als Vertreter der angebornen Gottesidee im eigentlichen Sinn aufgeführt wird. Die Attribute Gottes teilt der Verf. ein in solche des göttlichen Seins und des göttlichen Wirkens. Als die erstgenannten zählt er auf: die Aseität (unter Ablehnung des Schellschen Gottesbegriffs), die Unendlichkeit, Einfachheit, Wahrheit, Güte, Schönheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart. Ref. hätte eine spekulative Begründung dieser Attribute, zumal der pulchritudo divina, mehr gewünscht. Unter den Eigenschaften des Wirkens faßt N. das Wissen, Wollen und die Macht Gottes zusammen. In dem thomistischen-molinistischen Streit über Gottes Wissen und Wollen denkt der Verf. thomistisch, ohne sich freilich die Schwierigkeiten zu verhehlen. Aber Ref. möchte ihm zustimmen. Der zweite Teil des Buchs über Gott den Dreieinigen zeigt zuerst die Tatsache der Trinität aus Schrift und Tradition. Mit Recht wird die Lehre des N.T. der des A.T. vorangestellt und letztere nur kurz besprochen. Im einzelnen urteilt Ref. über nicht wenige neutestamentliche Beweisstellen kritischer als der Verf. Hinsichtlich der Echtheit des Komma Johanneum stellt sich N. auf Seite der Congregatio S. Officii; er hätte ruhig eine entschiedenere Haltung einnehmen dürfen. Beim Traditionsbeweis zeigt er unumwundene Anerkennung des Subordinatianismus mancher kirchlicher Schriftsteller. In zweiter Linie entwickelt der Verf. das Wesen der Trinität (die processiones, relationes u. s. w.) und stellt zuletzt das Dogma unter das Licht der Vernunft. Hier hat N. nicht versäumt, die Göttertriaden der Religionsgeschichte dem christlicher trinitarischen Gottesbegriff gegenüberzustellen. Das ganze Buch steht wieder durchaus auf der Höhe, wie auch die reichlichen Literaturangaben bekunden; es ist in hohem Maß praktisch angelegt, auch das treffliche Register, und verdient, wie seine Vorgänger, uneingeschränkte Empfehlung.

W. Koch.

De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus. Auctore Josepho **Kern** S. J. Ratisbonae, Pustet, 1907. 8°. XVI 396 p.

Das Buch bringt in fünf Teilen die ganze dogmatische Lehre über das Sakrament der Krankenölung zur Darstellung. Der erste Teil zeigt die Sakramentalität aus der Tradition und hl. Schrift. Der Traditionsbeweis ist sehr weitgreifend und zweifellos ein besonderes Verdienst des Verfassers. Freilich ist dieser Beweis auch stark bestritten, und Kern gibt selbst zu, daß man über die eine und andere Stelle geteilter Ansicht sein kann. Origenes und Tertullian müssen m. E. als sichere Zeugen ausschei-

den. Das älteste, aber auch klare Zeugnis dürfte eher erst das Weihegebet Serapions sein. Uebrigens weiß der Verf. die spärliche Erwähnung des Sakraments in der ältesten Zeit ganz gut zu erklären. Als Schriftbeweis läßt K. nur Jak. 5, 14 f. gelten, nimmt aber eine unmittelbare Einsetzung durch Jesus an, unter Ablehnung der Ansicht Schells. Besser hätte er vielleicht von einer nur keimartigen unmittelbaren Einsetzung durch Jesus gesprochen und hiemit dann die Erklärung Schells verbunden. Der zweite Teil handelt vom Zweck und Wesen des Sakraments. Zweck sei die Vermittlung des direkten Eintritts in das ewige Leben, ein Zweck, der jedoch mangels der Disposition des Empfängers häufig nicht erfüllt werde. Die Tradition spricht für diese Zweckbestimmung. Unter dem Wesen des Sakraments versteht K. Materie und Form. Zur Gültigkeit verlangt er eine vom Bischof geweihte Materie; sicher ist dies aber nicht. Man vermißt hier einen religionsgeschichtlichen Exkurs über die Krankensalbungen und ihren Sinn. Der Verf. hätte hierin die Erklärung für manches Gebet, allerdings auch Schwierigkeiten gefunden, die jedoch heute nicht mehr ignoriert werden dürfen. Im dritten Teil sind die Wirkungen des Sakraments besprochen. Ref. stimmt hier durchweg zu, namentlich auch der Ablehnung der Schellschen Theorie und der Auffassung Kerns von den physischen Wirkungen. Im vierten Teil (Spender und Empfänger) scheint der Verf. als Dogma anzunehmen, daß nur der Priester gültiger Spender sei; das geht wohl zu weit und folgt auch nicht aus dem Tridentinum. Der fünfte Teil bespricht die Eigenschaften des Sakraments: seine Einheit, die aber eine Wiederholung auch in derselben Krankheit, falls die Todesgefahr anhält und die Hauptwirkung des vorausgehenden Empfangs nachläßt, nicht ausschließe (ganz einverstanden), seine Notwendigkeit und sein Wiederaufleben (wir möchten lieber nur von einer schweren Verpflichtung zum Empfang, als von einer Heilsnotwendigkeit reden). Das fleißig gearbeitete, mit trefflichem Register versehene Buch verdient mit Recht Empfehlung. W. Koch.

Die Lehre von der Apolytrosis untersucht nach den hl. Schriften und den griechischen Schriftstellern bis auf Origenes einschließlich. Von **Josef Wirtz**. (Dissertation Freiburg i. Br.). Trier, Paulinus-Druckerei 1906. gr. 8°. VIII u. 130 S. 2 M.

Nach einer Einleitung über die Gesamtbedeutung des biblischen Wortes ἀπολύτρωσις sowie über die in kirchlichen Dokumenten geläufige spezielle Loskaufung aus der Knechtschaft und Herrschaft des Teufels, die nicht im eigentlichen Sinn, sondern nur im Sinn eines Einflusses des Teufels über den gefallenen Menschen zu verstehen sei, eines Einflusses, den Christus durch seinen Tod zwar nicht ganz und gar, aber doch

der Hauptsache nach gebrochen habe, geht der Verf. daran, diese spezielle Apolytrosis im eben genannten milderen Sinn aus der hl. Schrift und der kirchlichen Tradition bis Origenes einschließlich zu begründen. Die Anfänge dieser Lehre finden sich klar bei Paulus, und zwar spricht seine Ausdrucksweise für die mildere Auffassung der Herrschaft des Teufels, deren Wirkung durch den Sühnopfertod Christi für alle Christgläubigen nahezu ganz aufgehoben wurde. In der kirchlichen Tradition knüpft, wenn wir von Andeutungen bei Polykarp und Justin absehen, erst Irenäus an diese paulinische Lehre wieder an. Ein wirkliches Recht des Teufels auf den Menschen kennt er zwar noch nicht, allein es ist nicht mehr weit von ihm zu Origenes (Klemens v. Alex. kommt nicht in Frage). Origenes geht so weit, daß er die menschliche Seele Jesu als Kaufpreis dem Teufel übergeben worden sein läßt, womit freilich der Teufel getäuscht worden sei (ob von Gott oder durch sich selbst, sagt Origenes nicht; Wirtz meint, durch Zulassung Gottes sei nach Origenes dies geschehen. Also käme es eben doch auf Gott hinaus). Es ist zu bedauern, daß W. das beste dogmengeschichtliche Werk, das auf katholischer Seite über die „Erlösung" geschrieben wurde, nicht benützt hat: J. Rivière, le dogme de la rédemption, Paris 1905. Er hätte hieraus eine echt historische Behandlung lernen können, an der es seinem übrigens fleißig gearbeiteten Buch noch ziemlich fehlt. Dem Ref. erscheint es fraglich, ob alle kirchlichen Dokumente (auch Gebete), die von der potestas diaboli reden, so milde gedeutet werden können wie W. meint. Es dürfte besser sein, zuzugeben, daß sie vielfach unter dem Einfluß der mit Origenes ansetzenden extremen Auffassung von einem Recht des Teufels stehen, die allerdings weder biblisch noch theologisch begründet ist. Zu beanstanden ist auch der Titel des Buches; er ist zu weit, wenn sein Inhalt nur die spezielle Apolytrosis sein soll. W. Koch.

Lebensfragen. Apologetische Abhandlungen für die studierende Jugend und für gebildete Laien. Von **J. Klug**, Seminarpräfekt. Paderborn, Schöningh, 1907. Kl. 8°. VI u. 315 S. M. 1.60.

Es sind die zwei großen Lebensfragen: Gibt es einen Gott? Ist die Seele unsterblich?, die in diesem handlichen Buch mit den Kräften der Vernunft untersucht und bejaht werden. Der Verf., allem nach in Würzburg apologetisch geschult, hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Die beste und neueste Literatur von Freund und Feind zu diesen Fragen steht nicht bloß an der Spitze seines Buches, sie ist auch wirklich und gründlich verarbeitet. Was die erste Frage betrifft, der die kraftvolle Bejahung der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis vorausgeschickt wird, so reiht der Verf. geschickt an den historischen und moralischen Gottesbeweis,

die mit Recht voranstehen und von denen der letztere wohl noch eine Erweiterung verdient hätte, den theologischen und zuletzt den kosmologischen Beweis an, wobei die Gegensätze des Pessimismus und Monismus beim einen, des Darwinismus und Materialismus beim andern trefflich dargelegt und abgewiesen werden. Den Abschluß der Antworten auf die erste Frage bildet eine Kritik des Kantischen prinzipiellen Einwands gegen die Gottesbeweise. In Beantwortung der zweiten Frage zeigt K. zunächst die Immaterialität, hernach die Unvernichtbarkeit der menschlichen Seele, die Möglichkeit ihrer außerkörperlichen Existenz, die Notwendigkeit ihrer Fortdauer nach dem Tode des Leibs, wofür auch die Ueberzeugung der ganzen Menschheit spricht, und widerlegt hier wieder die materialistische und monistische Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Die Behandlung dieser zweiten Frage steht, wie die der ersten, durchaus auf der Höhe der Zeit, ist nicht oberflächliches Phrasenwerk, wie manche sog. populären Apologetik-Broschüren, sondern wissenschaftlich und doch für Studenten und gebildete Laien verständlich. Der sprachliche Ausdruck ist edel und wirklich schön. Ref. möchte das vorzüglich gedruckte Buch denen, für die es bestimmt ist, aufs wärmste empfehlen. W. Koch.

Opera moralia S. Alphonsi M. de Ligorio, Doctoris ecclesiae. II. **Theologia moralis.** Editio nova cura et studio P. Leonardi **Gaudé.** Tom. II complectens tractatus de septimo et octavo decalogi praeceptis, de praeceptis ecclesiae, de statibus particularibus, de actibus humanis et de peccatis. 4°. 785 p. Romae 1907. Ex Typographia Vaticana. L. 12.—.

Dem Th. Qu. 1906, 480 ff. angezeigten und besprochenen ersten Bande dieses Werkes ist in verhältnismäßig kurzer Zeit der zweite nachgefolgt. Er weist dieselbe Sorgfalt wie jener auf in der Richtigstellung der Zitate, in der Ergänzung und teilweise auch in der Berichtigung der Lehre des Heiligen aus dessen eigenen Schriften. Mehr noch als im ersten Bande finden sich hier Zusätze des Herausgebers. Vor allem sind neuere kirchliche Entscheidungen nachgetragen, z. B. über die Zinsfrage S. 221 f., fromme Legate S. 325, das kirchliche Fastengebot S. 390 ff., S. 420 ff., das kanonische Stundengebet S. 589 f., 597 und 601 ff., Veräußerung von Kirchengut S. 620 ff. Sodann wurden viele Bestimmungen der neueren weltlichen Gesetzgebung über Rechtsfragen eingefügt, z. B. über das Eigentumsrecht der Kinder und Ehefrauen S. 4 f., 7 f., die Verjährung S. 22, den Konkurs S. 163 f., den Zinsfuß S. 222 f. und die Testamente S. 322 ff., 344 ff. Endlich werden neue, vom hl. Alfons noch nicht behandelte, namentlich volkswirtschaftliche Fragen in den Anmerkungen besprochen, z. B. der Arbeits- und Lohnvertrag S. 280 f., Börsen-

spiele S. 305, Schwurgerichte. Neu sind auch die zwei Exkurse über das Abstinenzgebot außerhalb der Fastenzeit S. 439 f. und die Profeßablegung nach den neueren Rechtsbestimmungen S. 473 f. Die S. 280 f. vertretene Ansicht des Herausgebers von dem Arbeitslohn ist nicht einwandsfrei. Zigliaras Schreiben an den Erzbischof von Mecheln v. 25. Sept. 1891 wird sicher überschätzt und Leos XIII Arbeiterenzyklika schließt einen durch gewisse Grenzen eingeschränkten Familienlohn nicht aus (vgl. J. Reuter-A. Lehmkuhl, Neo-Confessarius, Friburgi 1905, 215 f.). Die Ausstattung des Werkes, Druck und Papier sind abermals mustergiltig.

A. Koch.

Questioni teologico-morali di materie riguardanti specialmente i tempi nostri per Casimiro Card. **Gennari.** Ed. II con giunte e correzioni. Roma, Desclée, Lefebvre e Cia. 1907. 8°. XXXII 931 p. L. 8.—.

Wir haben das umfangreiche Werk des Kardinals Gennari „Consultazioni morali-canoniche-liturgiche" (2 vol. Roma 1902/4) Th. Qu. 1903, 469 f. und 1905, 645 ausführlich besprochen, die bewährte Methode des Verf. hervorgehoben, bezw. betont, daß die einzelnen Fragen klar, sicher und mit peinlicher Genauigkeit erörtert werden. Dieselben Vorzüge weist auch das vorliegende Buch auf. Da die erste Auflage uns nicht bekannt geworden ist, können wir uns über „die Zusätze und Verbesserungen", von denen auf dem Titelblatte der zweiten Auflage die Rede ist, nicht äußern. Im Ganzen sind es 677 Fragen, auf die der Verf. eine Antwort erteilt. Darunter finden sich allerdings nicht wenige, deren Lösung keine besonderen Schwierigkeiten bietet (vgl. Nr. 419—426, Nr. 482, Nr. 655, 658 f., 665, 667 u. a.). Die Entscheidung über die Verpflichtung der Fiskal-Gesetze und über die Zulassung der Mentalreservation beim Eide (Nr. 450 S. 543 ff.) halten wir nicht für richtig. Im Anhang wird die neue italienische Fastendisziplin besprochen. Ein Sachregister erleichtert wesentlich die Benützung des Werkes. A. Koch.

Neoconfessarius practice praesertim instructus sive Methodus rite obeundi munus confessarii. Opus R. P. Joannis **Reuter** S. J. iuxta versionem germanicam elaboratum et nostri temporis exigentiis accomodatum edidit societatis eiusdem sacerdos Julius Aug. **Müllendorff,** Theol. et Phil. Doctor. Ratisbonae, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1906. 8°. XII 358 p. M. 3.—.

Welcher Beliebtheit sich das Werk des P. Reuter († 1762) erfreut, beweist die Tatsache, daß P. Müllendorff die deutsche Bearbeitung schon zum sechsten Male (Regensburg 1901) auflegen konnte und nun auch die lateinische Ausgabe erscheinen läßt gerade zu derselben Zeit,

als sein Ordensgenosse P. Lehmkuhl eine Editio nova veranstaltete (Freiburg 1905). Wie letzterer hat auch Müllendorff den neuen Zeitbedürfnissen Rechnung getragen, indem er manches geändert, vieles ergänzt oder gestrichen hat. Da keine Konkurrenz beabsichtigt war, soll auch hier auf eine Vergleichung der beiden in ihrer Art willkommenen Ausgaben nicht eingegangen werden. A. Koch.

Casus conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis proposuit et solvit Dr. Carolus **Szczeklik,** Theol. mor. in Seminario Tarnoviensi professor ord. Tarnoviae, Sumptibus auctoris, Typis Josephi Styrna 1906.

Wie der Verfasser selbst bemerkt, sind nur wenige der von ihm besprochenen „Gewissensfälle" schon vorhandenen Büchern entnommen, vielmehr die meisten aus dem täglichen Leben und zwar speziell aus dem polnischen Volksleben (e vita Polonorum) geschöpft. Daher tragen sie auch vielfach ein nationales Gepräge, ja selbst ihre Lösung ist von dem Volksbewußtsein oft stark beeinflußt. So wird z. B. S. 337 Nr. 613 als erlaubte Mentalreservation bezeichnet „locutio, se littera non obtinuisse; litterae enim tam raro pereunt, ut quilibet videat, hanc excusationem esse conventionalem repulsam" (?). Für die Einführung in das Studium der Moral und die Vorbereitung auf die Verwaltung des Bußsakramentes leisten diese kasuistischen Uebungen gute Dienste. A. Koch.

---

1. **Das geistliche Leben** in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard. Quellenmäßig dargestellt von Dr. Joseph **Ries**, Repetitor am erzbischöfl. Priesterseminar zu St. Peter. Freiburg, Herder, 1906. gr. 8°. XI 327 S. M. 7.—.
2. **Institutiones iuris naturalis** seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem adornavit Th. **Meyer** S. J. Pars I. Ed. II. Ebenda 1906. gr.8. XLVIII p. 502. M. 8.—.
3. **Der Sozialismus**. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Von V. **Cathrein** S. J. Neunte, bedeutend vermehrte Auflage. Ebenda 1906. kl. 8°. XVI 438 S. M. 3.60.
4. **Die katholische Moral** in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlagen. Ein Wegweiser in den Grundfragen des sittlichen Lebens für alle Gebildeten. Von V. **Cathrein** S. J. Ebenda 1907. kl. 8°. XIV 545 S. M. 6.—.
5. **Die Regel des hl. Benediktus** erklärt in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und mit besonderer Rücksicht auf das geistliche Leben. Ebenda 1907. gr. 8°. XVI 554 S. M. 7.—.

6. **Bibliotheka ascetica mystica.** Series operum selectorum ... denuo edenda curavit A. **Lehmkuhl** S. J. I.—II. Ebenda 1906/07. à M. 3.— geb. M. 4.—.
7. **Casus conscientiae** ad usum confessariorum compositi et soluti ab **A. Lehmkuhl** S. J. 2 vol. Ed. III. Ebenda 1907. 8°. XII 572. IV 592 p. M. 12.80.

1. Die in ihrer Art ganz vorzügliche Schrift, deren Titel wohl mit Rücksicht auf die S. 268 gemachten Bemerkungen über Mystik (theologia mystica) und doctrina de vita spirituali bezw. interna gewählt worden ist, bietet in der Einleitung, „Bernhards mystisch-praktische Lehr- und Lebensrichtung“ betitelt (S. 1—50), eine treffliche Darstellung und Verteidigung des e i n e n christlichen Lebensideals. In Abschnitt I wird die Grundlage, d. h. die menschliche Natur als Trägerin des geistlichen Lebens ausführlich aufgezeigt (S. 51—116). Abschnitt II bringt die Entfaltung des geistlichen Lebens in der Seele und ihren Kräften mittels der göttlichen und sittlichen Tugenden zur Darstellung (S. 117—241). Abschnitt III und IV schildern die Salbung des Geistes durch die Geistesgaben (S. 242—267) und die Fülle des Geistes in der Beschauung (S. 268—327). Mit Recht hat der Verf. die Lehren des doctor mellifluus nicht bloß in ihrem Zusammenhang unter sich, sondern auch nach ihren Beziehungen zu anderen Geisteslehrern, besonders Augustin, Thomas und Bonaventura dargestellt. Neben dem hohen wissenschaftlichen Wert dieser Arbeit sei auch auf ihre große Bedeutung für die Praxis, die Askese sowohl als die Seelsorge, aufmerksam gemacht. Die schöne Form der Darstellung und der vornehme Ton der Polemik verdient besondere Erwähnung. Ref., der das Buch mit größtem Genuß gelesen hat, kann es nur wärmstens empfehlen.

2. Der erste Band von M e y e r s „Allgemeiner Moralphilosophie“, erstmals 1885 erschienen (über den zweiten vgl. Th. Qu. 1901, 457 ff.), behandelt die allgemeine Ethik und das soziale Recht im allgemeinen. Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten teils durch Angabe oder Verwertung der neueren Literatur, teils durch neue Zusätze, z. B. S. 85 ff., 209 ff., 477 ff. Medina (S. 283) starb 1581, sein Kommentar ist 1577 erschienen. Chr. Thomasius' (S. 208) größtes Verdienst bleibt die Bekämpfung der Tortur und des Hexenglaubens.

3. C a t h r e i n s „Sozialismus“, erstmals 1890 als Sonderabdruck aus des Verfassers „Moralphilosophie“ erschienen, hat durch stetige Zusätze zu den rasch auf einander folgenden Auflagen eine solche Erweiterung erfahren, daß aus der ursprünglichen Broschüre ein selbständiges Buch geworden ist, das sich mit dem entsprechenden Kapitel der „Moralphilosophie“ (1904, II⁴ 124 ff.) bei weitem nicht mehr deckt, vielmehr

eine willkommene Ergänzung zu demselben bildet. Die wichtigsten Aenderungen der neuen Auflage betreffen die Darlegung der neuesten Entwicklungsphasen des Sozialismus in den verschiedenen Kulturländern und eine noch eingehendere Beurteilung der sogen. materialistischen Geschichtsauffassung. Der Umfang des anerkanntermaßen vortrefflichen Buches ist um etwa 85 Seiten gewachsen.

4. Es war nicht die Absicht des Verf., eine erschöpfende Darstellung der christkatholischen Moral zu geben, sondern ihre Kernpunkte und Grundlinien zu kennzeichnen, zu begründen und gegen die heutigen Vorurteile zu verteidigen. Da die christliche Moral aufs innigste mit der gesamten christlichen Weltanschauung zusammenhängt, so wurde auch diese selbst in den Kreis der Betrachtung gezogen und in Kürze begründet. So ist die populär-wissenschaftliche Schrift zu einer kurzgefaßten Apologetik der christkatholischen Weltanschauung im allgemeinen und der Moral im besonderen (S. 300 ff.) ausgewachsen. Möge sie in den weitesten Kreisen Verbreitung finden!

5. Das Buch ist die wörtliche Uebersetzung der 1901 in Paris erschienenen und allgemein günstig aufgenommenen „Explication ascétique et historique de la Règle de St. Benoît par un Bénédictin“. Ueber „Das goldene Buch“ der Regel des heil. Benediktus ist kein Wort zu verlieren. In ihren Geist einzuführen, ist das vorliegende Werk trefflich geeignet. Auch wer die wunderschönen „Kolloquien über die hl. Regel“ von B. Sauter (3. Aufl. Freiburg 1907) kennt, wird die durch Wärme der Auffassung und Lebendigkeit der Sprache sich auszeichnende historisch-asketische Erklärung der Regula S. Benedicti nicht ohne Nutzen lesen. Der deutschen Ausgabe sind zwei Inhaltsverzeichnisse beigefügt, welche ihre Brauchbarkeit erhöhen. S. 67 f. und S. 253 finden sich zwei ganz interessante Bemerkungen über die sogen. reinen Pönalgesetze betreffs der Ordensregeln, die einen hellen, um nicht zu sagen, grellen Schein auf den bekannten Unterschied zwischen Theorie und Praxis werfen.

6. Die neue „Bibliotheca ascetica mystica“ will eine Reihe asketischer und mystischer Schriften bewährter Autoren der Vorzeit in handlicher Ausgabe und, da sie sich zunächst an die Geistlichkeit wendet, in lateinischer Sprache weiteren Kreisen zugänglich machen. Da das Unternehmen dem praktischen Gebrauch und der Erbauung dienen soll, handelt es sich nicht um Neuausgaben mit wissenschaftlich-kritischem Apparate, sondern um die einfache Wiedergabe des Originaltextes oder einer ev. authentischen lateinischen Uebersetzung. Zunächst ist eine Serie von 10 bis 12 Bändchen in Aussicht genommen. Das Unternehmen ist sehr lobenswert und die beiden vorliegenden, splendid ausgestatteten Bändchen sind verheißungsvoll. Das erste enthält das von Pius VI

mit Lobsprüchen überhäufte Memoriale vitae sacerdotalis des Generalvikars Cl. Arvisenet von Troyes (1755—1831) und den asketischen Traktat De sacrificio missae von Kardinal Bona (kl. 8°. XVI 426 S.). In dem zweiten Bändchen, Mannale vitae spiritualis betitelt (XVI 374 S.), werden aus den Schriften des ehrwürdigen Ludwig von Blois († 1566) wiederveröffentlicht: 1) Canon vitae spiritualis, 2) Piarum precularum cimeliarchion, 3) Tabella spiritualis, 4) Speculum spirituale, 5) Monile spirituale. Möge das unter den Ausspizien des Kardinal-Erzbischofs Fischer von Köln unternommene Werk die Unterstützung des Klerus finden!

7. Die neue Auflage der von der gesamten Kritik sehr gut aufgenommenen „Casus conscientiae" Lehmkuhls unterscheidet sich von der zweiten (vgl. Th. Qu. 1905, 485 ff.) nicht wesentlich, doch läßt sie überall die sorgsame Hand des Autors wahrnehmen. Außer der Auseinandersetzung des Verf. mit Gegnern des einfachen Probabilismus im Vorwort und der Aufnahme der neuesten kirchlichen Entscheidungen (II n. 147, 217, 220, 671, 997) ist das Werk um zwei „Fälle" vermehrt (I 338 f. 471 ff.). Einer besonderen Empfehlung bedarf das bekannte Buch nicht. A. Koch.

---

1. **Kulturgeschichte des Mittelalters**. Von **G. Grupp**. 1. Bd. Zweite, vollständig neue Bearbeitung. Mit 45 Illustrationen. Paderborn, F. Schöningh, 1907. 8°. XI 458 S. M. 8,60.
2. **Allgemeine Kulturgeschichte**. Im Grundriß dargestellt von Dr. **Joh. Nikel**, o. ö. Prof. an der Univ. Breslau. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Ebd. 1907. 8°. XVII 621 S. M. 5,80.
3. **Die Feindesliebe** nach dem natürlichen und positivem Sittengesetz. Eine historisch-ethische Studie von **St. Randlinger**, Präfekt im erzbischöfl. Klerikalseminar zu Freising. Ebd. 1906. 8°. X 168 S. M. 3,40.
4. **Das Zeugnis der Kirchenväter**. Die Kernpunkte der christlichen Glaubens-, Sitten- und Gnadenlehre dargestellt in Zitaten aus den Väterschriften. Von **A. Hülster**, Rektor. Ebd. 1907. 8°. XI 246 S. M. 2,20.

1. 13 Jahre nach dem Erscheinen seiner Kulturgeschichte des Mittelalters (vgl. Th. Qu. 1895, 328 ff.) kann der Verf., wie er selbst bemerkt, „endlich von der lang ersehnten Neuauflage den ersten Band der Oeffentlichkeit übergeben, dessen Herausgabe schon im Jahre 1898 geplant war." Dr. Grupp, der als Kulturhistoriker einen wohlverdienten Ruf genießt, hat sich seitdem unausgesetzt mit der Erweiterung und Ergänzung seiner Kulturgeschichte des Mittelalters beschäftigt. Vorzügliche Zeugnisse dafür sind seine Darstellung der „Kultur der alten Kelten und Germanen" und die

zweibändige „Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit.“ Darum beginnt auch die neue Auflage, die mit der ersten verglichen ein vollständig neues Werk ist, mit der Völkerwanderung. Wie auf dem Titelblatt vermerkt ist, wird das neue Werk drei Bände umfassen. Der vorliegende erste Band schließt mit dem achten Jahrhundert ab. Er zeichnet sich vor allem durch eine geradezu erstaunliche Belesenheit des Verf. und sodann durch eine streng objektive Darstellung aus. Im einzelnen wird man ab und zu anderer Ansicht sein können (z. B. 150 ff., 318 ff.), aber im ganzen verdient das gelehrte Werk unsere volle Anerkennung und Empfehlung.

2. Der ebenfalls vor 13 Jahren erstmals erschienene Grundriß der allgemeinen Kulturgeschichte von Professor Nikel ist in der neuen Auflage einer gründlichen Umarbeitung unterzogen worden. Nach einer über Begriff, Aufgabe, Quellen und Literatur der Kulturgeschichte und über die natürlichen Bedingungen der Kulturentwicklung orientierenden Einleitung (S. 1—28) werden im 1. Teil „die Anfänge der Kultur in der vorgeschichtlichen Zeit“ zur Darstellung gebracht (S. 29—73). Gegenstand des 2. Teils ist die Kultur des Altertums (S. 74—227). Den von der Kritik ausgesprochenen Wünschen entsprechend hat der Verf. diese beiden Teile stark gekürzt, um für den dritten, der sich mit der Kultur des Mittelalters beschäftigt (S. 228—438), und namentlich für den vierten Teil, in dem die Neuzeit behandelt wird (S. 439—581), mehr Raum zu gewinnen. Da das Werk für deutsche Leserkreise bestimmt ist, wurden mit vollem Rechte die deutschen Verhältnisse ausführlicher dargestellt als die außerdeutschen. Das nicht weniger als vierzig Seiten umfassende zweispaltige Sachregister ermöglicht ein rasches Nachschlagen. Die Darstellung ist klar und übersichtlich, teilweise reich an interessanten Einzelheiten (z. B. S. 283). In der Literaturangabe hätten immer die neuesten Auflagen zitiert werden sollen, z. B. S. 18 Harnack, Die Mission (2. Aufl. 1906) und Chamberlain, Die Grundlagen (4. Aufl. 1903; die Volksausgabe ist bereits in 6. Aufl. erschienen), S. 266 Cathrein, Das Privateigentum (3. Aufl. 1896), S. 69 und 144 Hettinger, Apologie (9. Aufl. 1906 ff.). Oefters, z. B. auch bei den S. 287 genannten Missionären wäre die Angabe von Lebensdaten erwünscht gewesen.

3. Wie M. Waldmanns Schrift „Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum“ (Wien 1902) ist auch Randlingers Studie die Frucht einer Bearbeitung der von der Münchener theologischen Fakultät 1901 gestellten Preisaufgabe. Im 1. Teil, der sich mit der Darstellung der Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz beschäftigt, werden die einschlägigen Lehren der antiken griechisch-römischen Ethik und der Moral Buddhas einer genauen Würdigung unterzogen. Sachgemäß schließt sich somit an die geschichtliche Untersuchung über die

Realität der Feindesliebe (S. 6—65) ihre spekulative Begründung an (S. 65—78). Der 2. Teil bringt die Lehre der göttlichen Offenbarung (S. 79—121), die historisch-patristische Begründung (S. 122—156) und die systematische Formulierung der christlichen Feindesliebe durch Thomas v. Aquin (S. 156—163) zur Darstellung. Ein wesentlicher Vorzug dieser Studie ist die stete Berücksichtigung der historisch-genetischen Entwicklung der Idee der Feindesliebe. Da der Verf. „auch bei einem etwas weiteren Leserkreis Interesse für seine Erstlingsarbeit finden zu dürfen" glaubte, hätte er sich u. E. die griechischen Zitate ersparen sollen.

4. Rektor Hülster bietet eine dankenswerte Sammlung von Zitaten aus der patristischen Literatur über die wichtigsten Punkte der Glaubens-, Sitten- und Gnadenlehre, die Predigern und Katecheten gute Dienste leisten wird. Besonders sei hervorgehoben, daß der Verfasser nur echte Väterstellen verwertet hat. Es ist wohl nur ein Versehen, daß die Didache nicht benützt wurde. A. Koch.

Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes. Von Dr. **Karl Böckenhoff,** a. o. Professor der Theologie an der Universität Straßburg. Münster, Aschendorffsche Buchhandlung 1907. 8°. VI, 128 S. M. 2.50.

Diese Schrift bildet eine sehr erwünschte Fortsetzung der in Th. Qsch. Bd. LXXXV (1904), S. 650 ff. angezeigten über: Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 1903. War dort reiche Literatur, wenn auch aus früherer Zeit vorhanden, so fehlte sie für diese Fortsetzung so gut wie vollständig, so daß der Verf. das Material von allenthalben her, vielfach aus spärlich und versteckt rinnenden Quellen zusammensuchen mußte, was er mit großer Umsicht getan hat. Doch boten für die griechische Kirche die gemeinrechtlichen Sammlungen, das offiziell-kirchliche Euchologium, die sogenannten Nomokanonen oder Kanonarien, Handbücher für den wenig gebildeten Seelsorgeklerus zur Verwaltung des Bußwesens, endlich die Epitimien, Verzeichnisse von Bußen für verschiedene Sünden, reichliches Material. Für das Abendland war in erster Linie der ganze Komplex der von den brittischen Inseln her auf das Festland zugleich mit den Missionären vordringenden Bußbücher, die reichliche Satzungen über den in Frage stehenden Punkt haben, in das Auge zu fassen. Es zeigt sich aber, daß diese Satzungen zugleich mit den Bußbüchern verschwanden, ja schon von Anfang an mißtrauisch aufgenommen wurden. So wenig man von einem allgemeinkirchlichen abendländischen Bußbuch reden kann, so wenig darf man dies von Speisesatzungen der abendländischen römischen Kirche. Dieses Resultat hatte der Verf. schon gewonnen in seinem in Qschr. Bd. LXXXVIII

(1906), S. 186 ff. veröffentlichten Aufsatz: Die römische Kirche und die Speisesatzungen der Bußbücher, der hier im wesentlichen aufgenommen ist. Ich hätte gewünscht, daß auch der irischen Kanonensammlung, deren Einfluß sich noch im 11. Jahrhundert in Italien geltend machte, noch etwas näher nachgespürt worden wäre. Wäre das Resultat auch nur ein negatives gewesen, auf jeden Fall hätte sie bei ihrer Bedeutung noch etwas mehr ins Auge gefaßt werden sollen; vgl. P. Fournier, De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques, Nouvelle Revue historique de droit français et étranger, Janvier-Février 1899, p. 27 ss. Obgleich also diese Speisesatzungen nach dem Gesagten für das Abendland nicht von großer, vielmehr verhältnismäßig rasch vorübergehender Bedeutung waren, so spielten dieselben, weil in der griechischen Kirche viel tiefergehend, doch noch in den Unionsverhandlungen zwischen den beiden Kirchen eine gewisse Rolle, wobei die Päpste jede Geltung derselben auf Grund des mosaischen Gesetzes abwiesen, denselben aber immerhin eine gewisse moralische Bedeutung zuerkannten. So muß man dem Verf. für seine tüchtige, durch ein gutes Register noch brauchbarer gemachte Arbeit großen Dank wissen. Sägmüller.

Die kirchenrechtlichen Veräußerungsbeschränkungen beim katholischen Kirchengut und das bürgerliche Recht. Von Dr. iur. **Karl Kormann.** (Kirchenrechtl. Abhdlg. hgg. v. U. Stutz, H. 42). Stuttgart, Enke 1907. 8°. XV, 161 S. M. 6.20.

Diese gediegene, mit großer juristischer Erudition, nicht gewöhnlichem Scharfsinn und seltenem Fleiß ausgeführte Arbeit behandelt das schwierige Thema, ohne weitere geschichtliche Rückblicke, rein vom geltenden Rechte aus in zwei Teilen. Nach einem einleitenden Paragraphen über die Vorschriften des katholischen Kirchenrechts über die Beschränkungen der Veräußerung von res ecclesiasticae stellt Verf. im ersten Teil, S. 10—86, dar „die Geltung der kirchenrechtlichen Beschränkungen im heutigen bürgerlichen Recht" und kommt auf Grund der bestehenden staatlichen Gesetze zum Resultat „daß die kanonischen Beschränkungen zwar nicht, wie bisher gelehrt wurde, überall, aber doch noch vielfach in Kraft stehen". Für Württemberg konnte er in einem Nachtrag, S. VI, noch auf Kiene, Katholisches Pfarrgemeindegesetz, Stuttgart 1906, bezw. die Novelle vom 22. Juli 1906 verweisen und für S. 46, 50, 80 die notwendigen Korrekturen anbringen. Wo so das kanonische Gesetz vielfach noch gilt — trotz aller Stellungnahme des Autors gegen dasselbe, wenn immer angängig, zu Gunsten des staatlichen Gesetzes —, können wir auch Behauptungen wie S. 7, A. 1 von der geringen praktischen

Bedeutung der heutigen Domkapitel, und daß die Extravagante Pauls II „Ambitiosae", C. un. Extrav. comm. de rebus ecclesiae non alienandis, III, 4, für Deutschland nicht mehr gelte (S. 8), nicht unwidersprochen lassen. Stutz, Die kirchliche Rechtsgeschichte, 1905, S. 22 f., nimmt tatsächlich hinsichtlich der Domkapitel alsbald fast wieder ganz zurück, was er im Vorausgegangenen behauptet hat. Daß sodann die Bulle Pauls II über den päpstlichen Konsens zu Veräußerung von Kirchengut für Deutschland keine Geltung habe, ist mehr nicht als Behauptung. Rom hält nach wie vor an ihr fest und bei größeren Beträgen sicher mit Recht. Vergl. „Apostolicae Sedis moderationi" 12. Okt. 1869, IV, 3. Der zweite Teil, in welchem der juristische Scharfsinn des Verf. in glänzender Weise hervortritt, behandelt „die rechtliche Natur der kirchenrechtlichen Beschränkungen nach heutigem bürgerlichem Recht". Als Resultat ergibt sich, daß die Antwort auf diese Frage keine einheitliche sein kann, wie man bisher annahm, sondern verschiedene Lösungen möglich sind, daß diese kanonischen Beschränkungen sind Beschränkungen teils der Vertretungsmacht teils der Verkehrsfähigkeit teils der Verfügungsmacht. Die Arbeit, die aus der Schule von Prof. Seckel in Berlin hervorgegangen ist, macht diesem nicht weniger Ehre wie dem Verf. Leider fehlt ein Register. Sägmüller.

Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Von **B. Duhr** S. J. Erster Band: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrhundert. Freiburg, Herder 1907. gr. 8°. XVI, 876 S. M. 22.—.

Was Ranke über die Tätigkeit der Jesuiten in Deutschland im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation in: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten geschrieben hat, gehört sicherlich zu den packendsten, wenn auch nicht objektivsten Partien dieses geistvollen Werkes. Auch was Janssen-Pastor in: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. IV ff., über die Jesuiten in Deutschland zusammengestellt haben, zählt zu den instruktivsten Partien dieses unerschöpflichen, für den Gegner noch auf lange hinein furchtbaren Armariums. Es ist seitdem viel über die deutschen Jesuiten im einzelnen geschrieben worden. Was uns aber gegenüber dem Strom von gehässiger und oft maßlos giftiger antijesuitischer, zum Teil wissenschaftlich sein wollender und zum Teil unverblümt unwissenschaftlicher Literatur fehlte, war eine kritisch zusammenfassende Geschichte der Wirksamkeit der Jesuiten in Deutschland auf Grund der hierüber in der letzten Zeit reichlicher als je fließenden und eröffneten Quellen. Man denke nur an die Monumenta historica S. J. Zu deren

Abfassung war dann niemand geeigneter als Duhr, der Verfasser der bekannten „Jesuitenfabeln" und vieler anderer Arbeiten über die Jesuiten, aus denen hervorging, daß er über unermeßlich reichen Stoff aus der Jesuitengeschichte in seinen Scheden verfüge. Diesen hat er jetzt zusammenzufassen begonnen in dieser Geschichte, deren erster Band behandelt die Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrhundert mit Ausnahme von Böhmen und Ungarn, die anderweitig dargestellt würden. Zwei weitere Bände sollen das Werk bis auf die Gegenwart herunterführen. Ob sie genügen werden? Wenn nicht — umso besser!

Um einen kurzen Blick in den ungeheuer reichen Inhalt des vorliegenden Bandes, der tatsächlich in dem unschönen, aber doch wieder treffenden Wort „Gegenreformation" beschlossen ist, — so wenig auch der Jesuitenorden an sich gegen den Protestantismus gestiftet wurde (S. 15, 485 ff.), tun zu lassen, notieren wir nur die Ueberschriften der 23 Kapitel: Die ersten Jesuiten in Deutschland; Die Anfänge der Kollegien; Petrus Canisius; Die Entstehung der deutschen Ordensprovinzen und neue Kollegien der rheinischen Provinz; die Kollegien der österreichischen und oberdeutschen Ordensprovinz; Schulen und Studien; Konvikte; Das Schultheater; Marianische Studentenkongregationen; Die Fundierung der Kollegien durch Klöster anderer Orden; Kleinere Niederlassungen; Seelsorge; Die Klosterreform; Im Dienste der Not; Geistliche und wissenschaftliche Ausbildung der Mitglieder: Noviziat und Scholastikat; Zu Hause; Bauten; Schriftstellerei; An den Fürstenhöfen; Der 5 % Streit; Teufelsmystik und Hexenprozesse; Charakterbilder; Im Urteile der Zeit. Das alles ist dargestellt fast rein original-quellenmäßig auf Grund vieljähriger Studien in den Bibliotheken und Archiven von Frankreich, Spanien, Italien, Belgien, Holland, Oesterreich und Deutschland. Wie ein Kopf das alles nur so ordnen und beherrschen kann!

Der Geist aber und die Tendenz, die über dem gewaltigen Bande schwebt und aus ihm dem Leser allenthalben entgegentritt, ist nicht der des so oft getadelten omnia ad maiorem gloriam des Jesuitenordens, sondern der der „Verherrlichung des dreieinigen Gottes (S. V.)" durch die volle Wahrheit. „Solchen gegenüber, welche es für geratener halten, vorgekommene Fehler zu verschweigen oder zu beschönigen, kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß sie dadurch der eigenen Sache einen schlechten Dienst erweisen. Eine einseitige Geschichtsschreibung führt zunächst zu einer falschen Lebensauffassung: Fehler, die früher vorgekommen sind, werden wegen mangelhafter Kenntnis dieser Fehler und ihrer Folgen nicht als solche erkannt und somit immer wieder von neuem gemacht. Die mangelhafte Kenntnis wird dann vielfach die Mutter einer unzutreffenden Apologie, die den Freund nicht belehrt und den

Gegner nicht bekehrt. Nur Offenheit erzwingt Glaubwürdigkeit. Diese Offenheit soll gewiß nicht in herzlose Kritisiersucht ausarten. Pietätslose Kritik ist vom Geschichtsschreiber nicht weniger zu meiden, wie kritiklose Pietät (S. VI)." „Wahrheit und Liebe sollen für diese Geschichte die einzigen Leitsterne sein (S. VIII)". Gerade die Sätze über pietätslose Kritik möchte ich betonen gegenüber einer gewissen Richtung in der modernen katholischen Kirchengeschichtsschreibung, die ihre berüchtigte Pietätslosigkeit mit Objektivität verbrämt. Wie sehr es dem Verfasser Ernst ist mit diesem Schwur zur Wahrheit, ersehe man etwa aus der Darstellung über den Zustand der katholischen Kirche Ende des Mittelalters, S. 1 ff., aus der Notierung von Fehlern der Jesuiten im Schulbetrieb S. 255 ff., aus dem Tadel über deren vielfach unrichtiges Verhalten gegenüber von Universitäten und Orden S. 272 ff., 372 ff., aus der Hervorhebung des Allzuviel in der Schauspieltätigkeit in den Jesuitenschulen S. 353 ff., aus dem Urteil über den an sich durchaus berechtigten Index — er hebt zur Lehre auch für heute das entschieden Verbesserungsfähige an ihm in damaliger Zeit scharf hervor —, über die Polemik der Jesuiten, die Hexenprozesse und die Jesuiten, S. 655 ff., 678 ff., 731 ff. Aber auch sonst tadelt Duhr offen und ehrlich, wo nach seinem Dafürhalten zu tadeln ist.

Dieses Bestreben nach Objektivität läßt ihn auch die bekannte, vor allem von Janssen geprägte Form wählen. Er gesteht freilich selbst, daß dem Leser — und wohl auch dem Verfasser — eine kunstvolle Form lieber wäre. Aber er will sich damit bescheiden, die Resultate der Forschung an der Hand der Quellen in lesbarer Weise vorzulegen. So würden am besten irrige Auffassungen korrigiert, kritisches Urteil geweckt, subjektive Polemik gegen andere Darsteller — die er kennt — unterdrückt. Diese Form hat im wesentlichen auch sein Ordensgenosse G r i s a r für seine Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter gewählt, Qschr. LXXXIII (1901), 467 ff. Letzterer angesichts seines einen herrlichen Stil schreibenden Antipoden Gregorovius sicher nicht in ebenso günstiger Position wie unser Verfasser. Vielleicht so auch läßt es sich eher entschuldigen, daß er die einzelnen Trakte seines Opus nicht noch mehr in die zeitgenössische Gesamtgeschichte als Folie und die Literatur darüber hineinstellt. Doch das wäre eine deutsche Geschichte geworden. So gewaltig griffen die Jesuiten ein! Ihre Geschichte ist wenigstens für damals beinahe die Geschichte. Aber das wollte D. nicht und war neben Janssen-Pastor nicht nötig. Man sehe dort zum einen oder anderen nach.

Noch sei — der Detailkritik müssen wir uns Raumes halber enthalten (aber S. 81 sind die 70—80 000 Einwohner Augsburgs Ende des Mittelalters viel zu hoch geschätzt) — hingewiesen auf die gediegene Ausstattung des Werkes, namentlich auch auf die mehr als 150 Abbildungen von Studier-

plänen, Exlibris, Thesenzetteln, Baurissen, Handschriften, Ansichten, Porträts und das gute Register. Der folgende zweite Band wird uns auf die Höhe der jesuitischen Wirksamkeit in Deutschland zu führen haben, der dritte aber uns abwärts geleiten, langsamer und in viel geringere Niederungen, als diejenigen so gern glauben machen möchten, welche die Aufklärung und den Rationalismus des ausgehenden 18. und anfangenden 19. Jahrhunderts als das berechtigte Gegenprodukt scholastisch-jesuitischer Sterilität in dieser Zeit darstellen möchten. Sägmüller.

Petrus Bastien, O. S.B., **De frequenti quotidianaque communione ad** normam decreti „Sacra Tridentina Synodus". Accedunt variae appendices praecipua documenta continentes. Romae, Desclée Lefebvre et socii 1907. 8°. XIII, 238 p. 2.50 l.

In den letzten Jahren sind eine Reihe von römischen Entscheidungen über den häufigen, bezw. täglichen Empfang der Kommunion und zu allerletzt namentlich eine solche über die Kommunion der Kranken ergangen. Daher muß man es dem Kanonisten von St. Anselm in Rom und Verfasser einer Reihe kirchenrechtlicher Schriften, Dank wissen, daß er dieselben gesammelt hat. Doch begleitet er diese Sammlung — und damit gehört die Arbeit auch dem Gebiete der Moraltheologie an — mit einem eingehenden ascetischen Kommentar. Näherhin zerfällt die Schrift in drei Teile. Der erste, S. 1—72, gibt eine gedrängte und solide Geschichte von der häufigen, ja täglichen Kommunion. Aus den vielen hier in Betracht kommenden Aeußerungen der Väter und Verordnungen der Synoden dürfte nichts Wesentliches übergangen sein. Vielleicht hätte der doch nicht so ganz begründeten Anschauung von der gar so seltenen Kommunion im Mittelalter auf S. 46 ff. eine etwas größere Aufmerksamkeit geschenkt werden können. Wenigstens rechtfertigt Tauler in der 57. Predigt der Frankfurter Ausgabe den Brauch einiger Klöster, alle drei Wochen zu kommunizieren vor seiner Zuhörerschaft damit: „Man gibt solange Zeit, daß man allezeit bereite". Der zweite, moralisch-ascetische Teil, S. 73—133, handelt von der Disposition, Vorbereitung und Danksagung bei der häufigen oder täglichen Kommunion, von der Pflicht des Beichtvaters, Pfarrers und Predigers hierin, von der häufigen und täglichen Kommunion in religiösen Genossenschaften, in Seminarien und Knabenerziehungsanstalten. Der dritte, größte und wichtigste, freilich nur als Anhang erscheinende Teil, S. 135 bis 221, enthält die einschlägigen Dokumente. Ein treffliches mehrfaches Register erhöht den Wert des Ganzen. Sägmüller.

Dissertatio de sanctitate matrimonii vindicata contra onanismum, quam ill. et rev. D. Fr. **Maurus Bernadus Nardi** ord. Capucc. etc.

concinnavit. Ed. III. Romae, Deselée, Lefebvre et socii 1907. 8⁰. 376 p. 4 l.

Die hier kurz zu besprechende Schrift hat innerhalb von 30 Jahren drei Auflagen erlebt. Die erste erschien 1877, die zweite 1896. Dieselben haben sich offenbar durch die Reichhaltigkeit des Inhalts, Uebersichtlichkeit der Darstellung, Tiefe der Gedanken und Größe des Notstandes — sollen doch in Frankreich unter 1000 Ehepaaren in dem in Rede stehenden Punkt höchstens 5—6 intakt sein (p. 306) — ihren Weg gebahnt. Die dritte darf sich mit Recht als vermehrte und verbesserte bezeichnen, denn es ist vor allem viel neueres statistisches Material in sie hineinverarbeitet. Vermißt wird die spezielle Anführung der Entscheidung der Pönitentiarie vom 16. Juni 1880, wonach es dem Beichtvater nicht unerlaubt ist, Eheleute, die diesem unmoralischen Verhalten ergeben sind, darauf aufmerksam zu machen, daß zu gewissen Zeiten die Wahrscheinlichkeit einer Konzeption geringer und daher hier der eheliche Umgang mit weniger Sicherheit von den von ihnen perhorreszierten Folgen ist. Verfasser ist aber in der Sache selbst der Meinung: „Non videtur probabile, quod praedicta doctrina ad onanistarum numerum notabiliter minuendum conferre possit; nam onanistae, qui nullo modo volunt prolem suscipere, nisi de mulieris infoecunditate, saltem ordinarie, certi sint, nunquam animum inducent, ut copulam iuxta leges naturae perficiant, quia periculo se exponerent prolem suscipiendi: et revera innumera sunt facta, quae probant mulierem, licet rarius, extra tempus praedictum haud dubie concipere posse (p. 317)". Die Schrift, die ein für den Politiker, Statistiker, Soziologen, Nationalökonomen, Juristen, Arzt und Seelsorger gleichmäßig wichtiges Thema behandelt, kann allen Interessenten bestens empfohlen werden, um so mehr, als heutzutag durch Wort und Schrift, ungestraft, auch in Deutschland, die hier als schwer unmoralisch erwiesenen Lehren und Handlungen erfahrungsgemäß mit steigendem Erfolg verkündigt werden. Sägmüller.

Studien zur Lex Dei. Von Dr. **Franz Triebs**, a. o. Professor des Kirchenrechts an der Universität Breslau. Zweites Heft. Das römische Recht der Lex Dei über das sechste Gebot des Dekalogs. Freiburg, Herder 1907. 8⁰. XI, 133 S. M. 3.

Anderthalb Jahre nach Erscheinen des ersten Heftes seiner „Studien zur Lex Dei" läßt der Verf. das zweite folgen. Plan und Methode sind dieselben geblieben. In der Rezension über das erste Heft, Qschr. Bd. LXXXVIII (1906), S. 639, konnten wir uns sehr anerkennend aussprechen. Die gleiche Anerkennung verdient das zweite. In ihm werden behandelt die Titel IV, V, VI der Lex Dei über adulterium,

stuprum und incestus oder das römische Recht der Lex Dei über das sechste Gebot des Dekalogs. Obgleich also hier römisches Recht oder näherhin römische Rechtsgeschichte geboten wird, so fallen doch für den Kanonisten, der der Kenntnis des römischen Rechts nicht wohl entbehren kann, gute Bemerkungen ab über das römische Eherecht, einer Basis des kirchlichen. Noch restiert eine Reihe von Titeln zur Bearbeitung. Möge sie nicht zu lange auf sich warten lassen, damit der fleißige und gelehrte Verf. nach solchen Vorarbeiten, wie sie selten dem Hauptwerk vorausgeschickt zu werden pflegen, diesem endlich sich zuwenden kann, nämlich der Untersuchung, ob und wieweit sich ein Abhängigkeitsverhältnis der kanonischen Bußbücher von der Lex Dei feststellen läßt und welchen Einfluß diese auf die Entwicklung des kanonischen Strafrechts ausgeübt hat. Leider fehlt wieder das Register. Sägmüller.

---

1. **Schule und Charakter**. Beiträge zur Pädagogik des Gehorsams und zur Reform der Schuldisziplin von Dr. **F. W. Förster**, Privatdozent für Philosophie und Moral-Pädagogik a. d. Universität und a. d. eidgenössischen Polytechnikum in Zürich. Zürich, Schultheß u. Co. 1907. 8°. S. 213. M. 3.
2. **Sexualethik und Sexualpädagogik**. Eine Auseinandersetzung mit den Modernen von Dr. **F. W. Förster**. Kempten und München, Kösel 1907. 8°. S. VII 97. M. 1.—.

In Qschr. Bd. LXXXVIII (1906), S. 477 ff. wurde Försters „Jugendlehre" besprochen. Es wurden alle Vorzüge derselben offen anerkannt, namentlich die kräftige Betonung der Bedeutung und Notwendigkeit der Religion in der Erziehung. Es wurden aber auch Bedenken geäußert über den Versuch, trotz und in einem gewissen Widerspruch mit dieser betonten Bedeutung der Religion in der Erziehung tatsächlich doch eine rein ethisch begründete Pädagogik zur Darstellung zu bringen, und über die Gefahr, so zum Gedanken an die Möglichkeit einer solchen und zum Versuch zu deren praktischer Durchführung da oder dort Veranlassung zu geben. Eine auf der positiv christlichen Religion aufgebaute Jugendlehre haben wir zum Schluß aus des für die christliche Religion so begeisterten Verf. Hand gewünscht.

Was er uns in „Schule und Charakter", der ersten der beiden vorliegenden Schriften, bietet, das sind weiter ausgeführte Passus aus seiner Jugendlehre, im wesentlichen, wie Verf. selbst bemerkt, im gleichen Sinn gehalten, auch in der genannten Hauptfrage der Stellung der Religion in der Erziehung. Daher wollen unsere alten Bedenken keineswegs ganz schwinden, will unsere alte Einrede in der genannten Rezension und auf dem Pädagogischen Kursus des Katholischen Schulvereins für die

Diözese Rottenburg 1906 in Stuttgart namentlich in dem Sinne, wie die Ethik und die Religion in der Erziehung zu einander zu rangieren und in einander einzuarbeiten seien, ob die Religion etwa nur ein Anhang und Hilfsmittel, ohne das letztlich freilich nicht auszukommen, keineswegs verstummen. Daher wären wir sehr versucht, sie des weiteren wieder vorzubringen, wie tatsächlich auch der Verf. schon in der über den genannten Pädagogischen Kursus 1907 erschienenen Broschüre, S. 57, A., und jetzt S. 115 ff. mehr oder weniger deutlich auf meine geäußerten Bedenken Bezug nimmt. Da aber F. S. 202 über das Problem der moralpädagogischen Unersetzlichkeit der Religion eine weitere Studie verspricht, so kann die Sache vorerst auf sich beruhen bleiben.

Mit Recht wird im Vorwort auf die Kargheit der moralpädagogischen Literatur im Vergleich zum Reichtum der Intellektpädagogik hingewiesen, namentlich auf die bisherige stiefmütterliche Behandlung der Schuldisziplin. Und doch sei das eine pädagogische Angelegenheit ersten Ranges. Hier sei Amerika der alten Welt voraus, ohne daß F. der bloße Laudator amerikanischer Erziehung wäre. Und das mit Recht. Er selbst hebt als Mangel hervor die Oberflächlichkeit der prinzipiellen Begründung. Andere weisen hin auf die vollständige Abwesenheit aller Ideale in der amerikanischen Erziehung. Und doch ist nach einem treffenden Worte J. F. Böhmers eine nur realistisch gesinnte Jugend schon verloren. Gegenüber der berechtigten Klage über den Mangel an moralpädagogischer Literatur möchten wir immerhin auf H a b r i c h s Pädagogische Psychologie 1901 verweisen. Nach einer Einleitung über die Gründe, welche gerade in unseren Tagen für die Notwendigkeit der Charakterbildung sprechen, erscheinen folgende Kapitel: Vorbeugung; Das Problem der Disziplin; Zur Pädagogik des Gehorsams; Die Reform der Schuldisziplin. Im Schlußwort wird gehandelt über Religion und Schule. Und in einem Anhang werden Winke gegeben für die ethische Durchdringung des gesamten Lehrstoffes. Als besonders treffliche Unterpartien, in hervorragender Weise voll von freilich auch sonst überall hervortretender Tiefe des Geistes, Schärfe der Beobachtung, Kraft der Gestaltung, Schönheit der Form, ganz gefüllt mit Geistesblitzen und feinst geprägten pädagogischen Maximen, seien hervorgehoben: Die Schullüge; Individuum und Masse; Unbelebtes Denken und unbedachtes Leben; Individualität und Persönlichkeit; Rousseaus Aberglauben an die menschliche Natur; Beseelter Gehorsam; Versöhnung von Gehorsam und Freiheit im Christentum; Arbeitspädagogik; Die pädagogische Bedeutung des Kleinsten; Erziehung zur Selbstdisziplin; Die Menschenwürde des Kindes; Die Politik des Vertrauens; Erstes Auftreten (des Lehrers); Geduld und Selbstbeherrschung. Den Teilnehmern am schon genannten Stuttgarter päda-

gogischen Kurs oder den Lesern der darüber erschienenen Broschüre werden viele Gedanken nicht neu sein. Da und dort regt sich natürlich auch der Widerspruch gegen die eine oder andere Behauptung. Doch sind das weniger bedeutende Fälle. Notieren möchte ich aber doch auf S. 113, daß die moderne Revolution gegen Zucht und Gehorsam dann erst zur Ruhe kommen werde, wenn neben anderem auch die Kirche nicht bloß Gehorsam fordern werde, sondern wieder, wie in ihren großen Zeiten, eine machtvolle und zeitgemäße Pädagogik des Gehorsams ausgestaltet haben werde. Bei anderen liest man anders. Da ist die Kirche immer gleich tyrannisch gewesen. Wir meinen, sie ist heute, wie sie einstens war. Nicht für durchweg richtig halte ich die Anschauungen über die körperliche Züchtigung. Entschieden auszustellen aber ist, daß zu den Zitaten keine Seitenzahlen und keine Jahrzahlen angegeben sind, und daß kein Register beigegeben ist. „Die pädagogische Bedeutung des Kleinsten"!

Das letztere gilt freilich ebenso von „Sexualethik und Sexualpädagogik". Sonst aber wüßten wir an dieser Schrift kaum etwas auszusetzen. Sie ist herausgewachsen aus einem Pfingsten 1907 zu Mannheim auf dem Kongreß der Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten gehaltenen Vortrag. Den wesentlichen Inhalt gibt Vorwort negativ dahin an, daß die moderne Sexualpädagogik vielfach dilettantisch in die Luft baue, losgelöst von den Grundproblemen der Charakterbildung überhaupt, daß sie die intellektuelle Aufklärung gegenüber der viel wichtigeren Uebung der Willenskräfte überschätze, die bewahrende Bedeutung des Schamgefühls verkenne, unwissend und abstrakt polemisiere gegen die christlich-religiöse Grundanschauung vom Geschlechtsleben, die doch aus tiefster Kenntnis der menschlichen Natur geboren und in gewaltiger pädagogischer Erstehung weitergebildet worden. Wären da noch die Sakramente als allerwichtigstes Hilfsmittel hereingenommen — darüber und über die Wirksamkeit der Gnade möchten wir von F. zu seinem ethischen Intellektualismus und noch mehr Voluntarismus hinzu auch einmal etwas hören —, so könnten wir sagen: das ist rein katholisch. „Katholische Moral" wurde denn auch allseitig, als Schimpf natürlich von Gegnern, über diesen Vortrag geäußert und geschrieben, alsbald nachher und seitdem in Preßstimmen über diese Schrift. Insofern ist der Titel Sexual e t h i k etwas irreführend, als auf bloße Philosophie hinweisend. Solchem Führer vertraut man sich aber gern an in dem widerwärtigen Wust der Tagesliteratur über die sexuelle Erziehung, in der leider Frauen, sich besonders breit und oberflächlich geltend machen, während immerhin nach F. die Arbeiten katholischer Autoren und Schriftstellerinnen wie Ernst, Auer, Walter, Thalhofer das Beste hierin sind.

S ä g m ü l l e r.

Die Grundlagen der Seelenstörungen von **Julius Beßmer** S. J. Freiburg, Herder 1906. VIII 192. S.

Wir konnten bereits früher auf ein Werk des Verfassers hinweisen, das zum Gegenstand die Störungen des Seelenlebens hatte. In vorliegender Schrift setzt derselbe diese Untersuchungen fort, indem er sich zum Ziele setzt, nunmehr die tieferen philosophischen Fragen über die Grundlagen der Seelenstörungen eigens zu behandeln. Für das verwendete Beobachtungsmaterial wurden die wichtigsten einschlägigen Werke über Neuropathologie und Psychopathologie von Griesinger, Kräpelin, Krafft-Ebing u. a. sorgfältig benützt. Das Buch behandelt in drei Teilen die körperlichen Ursachen der Seelenstörungen, die seelischen Ursachen und die Disposition zu seelischen Störungen. Es ist klar, daß sich bei diesem noch so verworrenen Gebiet eine ganz glatte Stoffanordnung nicht geben ließ. Immerhin dürfte es sich für eine zweite Auflage empfehlen, vielleicht die beiden letzten Kapitel der beiden ersten Teile (Kap. 7 im I und 6 im II) zusammen in einem selbständigen Abschnitt zu behandeln. Durch die leichtverständliche Darstellung der dunkeln Materie hat sich der Verfasser den Dank der Seelsorgegeistlichen an Irrenanstalten verdient. Aber auch der Psychologe, der dieses entlegene Gebiet nicht selbständig durcharbeiten kann, wird die klare Einführung in die wichtigsten Probleme der Psychopathologie dankbar entgegennehmen.

Lud. Baur.

Die belgischen Jesuitenkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Gotik und Renaissance von **Joseph Braun** S. J. Mit 73 Abbildungen. Freiburg, Herder 1907. XII 208 S. M. 4.—.

Das wichtige Ergebnis dieses auf den ausgedehntesten archivalischen Forschungen und persönlichem Studium fast aller noch vorhandenen Jesuitenkirchen beruhenden Werkes ist der alle bisherige kunstgeschichtliche Tradition umstoßende Satz: „Es gibt keinen Jesuitenstil". Gegen Gurlitt wird der Nachweis geführt: Von den zahlreichen Barockkirchen, welche die alten belgischen Jesuiten besaßen, war und ist keine ein mit den Schmuck- und Bauformen des Barocks ummantelter, mittelalterlicher Bau. Keine entstand auf dem Wege einer im Sinne der italienischen Spätrenaissance vorgenommenen Restauration einer Kirche aus dem Mittelalter. Ferner haben die Jesuiten so wenig die Gotik als nach Ketzerei schmeckend gehaßt, daß sie vielmehr eine ganze Anzahl von Kirchen in diesem Stile aufführten und mit allem Fug als die letzten belgischen Gotiker bezeichnet werden dürfen. Endlich ist der Einfluß, den sie auf die Aufnahme des italienischen Barocks und das Zustandekommen des eigenartigen belgischen Kirchenbaustiles des XVII. Jahrhunderts ausgeübt haben, ein ganz be-

schränkter gewesen. Zwischen den belgischen und deutschen Jesuitenkirchen bestehen tiefgreifende stilistische Unterschiede. Weder solange die Jesuiten gotisch bauten, noch als sie einen aus Gotik und Barock zusammengesetzten Mischstil pflegten, war dies jeweils eine besondere Eigentümlichkeit der Jesuiten. — Damit ist kurz das für die allgemeine Kunstgeschichte wichtige Resultat dieser lehrreichen Studie gekennzeichnet.

Ludwig Baur.

III.

Analekten.

Das von der **Deutschen Orient-Gesellschaft** ausgegebene Heft Nr. 34 der „Mitteilungen" ist ganz den Arbeiten in Aegypten gewidmet. Es berichtet über den günstigen Erfolg einer Versuchsgrabung auf dem Gebiet von Tell-el-Amarna, der um 1375 v. Chr. erbauten Residenz des „Ketzerkönigs" Amenophis IV. Da die Stadt dieses fanatischen Reformators nur kurze Zeit bestanden hat, verspricht die sehr ausgedehnte Ruinenstätte trotz der seit fast hundert Jahren vorgenommenen Grabungen noch immer reiche Ergebnisse besonders für die Kenntnis der Wohnungen vornehmer Aegypter aus dieser Zeit der höchsten Verfeinerung. Ferner wird der nun völlig freigelegte Totentempel des Königs Neferer̈kere bei Abusir (um 2700 v. Chr.) geschildert; Farbentafeln zeigen uns prachtvolle Scheingefäße aus vergoldetem Holz mit eingelegten blauen Fayenceornamenten. Diese Gefäße wurden wohl bei Prozessionen im Totenkult des Königs gebraucht. Hochbedeutend sind auch die Reliefsfunde im Totentempel des Königs Sahure. Endlich wird über das Ergebnis einer Untersuchung des vorgeschichtlichen Friedhofs bei Abusir-el-Meleq berichtet. 257 vorgeschichtliche Gräber, die neben ver-

schiedenen aus der Hyksoszeit stammenden geöffnet wurden, lieferten eine erfreuliche archäologische Ausbeute.

Das Heft Nr. 35 berichtet über die hochbedeutsamen Ausgrabungen in Boghazköi bei Angora. Winckler fand daselbst zwei Tontafelarchive mit tausenden von Tafeln teils in babylonischer, teils in der noch unbekannten hethitischen Sprache. Unter anderem wurde ein babylonisches Duplikat des aus ägyptischen Texten bekannten Vertrages zwischen Ramses II und dem Hettiterkönig Hattusil ausgegraben. Höchst überraschend ist es, daß in einem Vertrag zwischen Hethitern und dem Reiche von Mitani auch die Götter Mitra, Varuna und Indra angerufen werden.

Rießler.

Wie es um die **Visitatio liminum** in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters stand, darüber fehlt es an einer zusammenfassenden Untersuchung. Daß das Schisma jedenfalls dieser Institution nicht sehr förderlich war, ist klar. Daß dann vollends die Stürme der Reformation sie so gut wie vernichteten, ist sicher. Da hat Sixtus V dieselbe durch die Konstitution „Romanus Pontifex" vom 20. Dezember 1585 aufs neue ins Leben gerufen und das noch geltende Recht für diese Institution festgelegt. Benedikt XIV sodann schuf 1740 eine besondere Abteilung in der Congregatio Concilii, das sogen. Concilietto, zur Revision der bei der Visitatio zu erstattenden schriftlichen Relationen über den Stand der Diözesen. Diese Relationen bieten naturgemäß eine Fülle von Aufschlüssen über die Kirchen-, Rechts- und Kulturgeschichte einzelner Länder. Niedergelegt sind sie im Archiv der Kongregation des Konzils, das 1767 unter der Terasse Pius' IV im Giardino della Pigna des vatikanischen Palastes eingerichtet, dann auch 1810 nach Paris überführt wurde, fünf Jahre später aber an den alten Platz zurückkam. War es länger unbeachtet und vernachlässigt, so ist in unseren Tagen die Ordnung desselben begonnen worden. In über 1200 Kassetten birgt das „Archivum secretum" die Relationes des Orbis christianus nach der alphabetischen Ordnung der Bistümer an einander gereiht. U. W. ist der Privatdozent Ph. Dengel in Innsbruck der erste, der uns einen höchst interessanten Blick in diese Scheden tun läßt in seiner umfassenden Abhandlung: Berichte von Bischöfen über den Stand ihrer Diözesen (Relationes status ecclesiarum). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Oesterreichs im 16. und 17. Jahrhundert, erschienen in den Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs, IV. Jahrgang, 1907, auch in der Festschrift für Hofrat Professor Dr. J. Hirn in Wien zu seinem 60. Ge-

burtstage, 1907. Geboten werden mehr oder weniger umfassende Auszüge aus sehr instruktiven Berichten der Bischöfe von Brixen, Trient, Wien, Wiener-Neustadt, Passau, Prag, Gurk, Laibach, Triest. Vivat sequens! Sägmüller.

Einen schönen Beitrag zur **Geschichte der kirchlichen Gerichtsbarkeit im Mittelalter** und zur Rezeption des römischen Rechtes in Deutschland liefert Dr. O. Riedner in seiner Untersuchung: Das Speirer Offizialatsgericht im 13. Jahrhundert. (Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz, Heft 29/30, vermehrt um Inhalts-, Literatur- und Archivverzeichnis, Speier, Zechnersche Buchdruckerei, 1907, 8⁰ S. 107). Nach einer längeren Einleitung über die Grundlagen der Entstehung der kirchlichen Gerichtsbarkeit kommen auf Grund von vielem archivalischem Material und namentlich der Speirer Bearbeitung des zwischen 1215 und 1234 (?) in Frankreich entstandenen ordo iudiciarius Antequam als erster tatsächlicher, wenn auch nicht gesetzgeberisch eingeführter Prozeßordnung des geistlichen Gerichts zu Speier zur Darstellung die Verfassung des dortigen Offizialatsgerichts und das ältere Verfahren im Zivilprozeß. Ueber die Kriminalgerichtsbarkeit erfahren wir immerhin nichts. So dankbar man für die Arbeit, die zur Anregung anderer ähnlicher dienen möge, im ganzen sein muß, im Detail hat man manche Bedenken gegen die Aufstellungen des Verf., ganz abgesehen von dem etwas unfertigen Stil und der da und dort sich verratenden nicht ganz genügenden Gesamtkenntnis des Mittelalters, wie auch des kanonischen Rechts. Namentlich halte ich für mißlungen den S. 20 ff. unternommenen Versuch die bisherige Meinung, daß die bischöflichen Offiziale im Beginn des 13. Jahrhunderts aufgekommen seien im Kampfe der Bischöfe gegen die als iudices ordinarii sich geberdenden Archidiakone, als irrig zu erweisen. Sägmüller.

Gute Aufklärung über die **Bischofswahl im Mittelalter** gibt A. v. Wretschko, Prof. d. Rechte a. d. Univ. Innsbruck in seiner Schrift: Zur Frage der Besetzung des erzbischöflichen Stuhles in Salzburg im ausgehenden Mittelalter. (Sonderabdruck aus den im Selbstverlag der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde erschienenen Mitteilungen, Bd. XLVII, 1907, Stuttgart, F. Enke, 8⁰ S. 110). Er benützt hiefür archivalischen Stoff aus Wien und Salzburg, sodann gedruckte Quellen, wie die auf Salzburg bezugnehmenden Annalen des Mittelalters und verschiedene Veröffentlichungen aus den

päpstlichen Registern, insbesondere Langs Acta Salzburgo-Aquilejensia und Arbeiten von Hauthaler und Wutke-Schmued. Den sachlich geordneten Urkunden und chronologisch aufgereihten Regesten geht eine sehr klar geschriebene Einleitung voran, in welcher verschiedene die Besetzung des bischöflichen Stuhles von Salzburg betreffende Fragen zur Sprache kommen. Hervorgehoben sei nur, daß sich auch W., wie Hauck, Bernheim, Rudorff, gegen D. Schäfers These ausspricht, daß das Wormser Konkordat ein nur auf Lebenszeit der beiden Kontrahenten, Kalixt II und Heinrich V, geschlossener Vertrag gewesen sei. Sägmüller.

Die beiden Artikel Linsenmanns „über Gefängnisseelsorge" (Th. Qu. 1890, 400 ff., 560 ff.) haben durch eine Abhandlung des kathol. Hausgeistlichen am Zuchthaus in Ludwigsburg, **F. X. Mayer**, Ueber die Zellenbesuche der Hausgeistlichen (Blätter für Gefängniskunde XLI [1907] Heft 2), eine praktische Bestätigung gefunden. Es sind langjährige und auf guter Beobachtung beruhende Erfahrungen in der Gefängnisseelsorge, die hier mitgeteilt werden. Nach einleitenden Bemerkungen über den Einfluß der Einzelhaft, über Zellenflucht und Zellensucht werden zuerst Zweck, Dauer und äußere Form der Besuche besprochen, sodann das spezielle Verfahren bei der Behandlung der einzelnen Züchtlinge eingehend geschildert. Zum Schlusse folgen Anweisungen über pekuniäre Unterstützung und Strafabkürzung. Auf weibliche Gefangene ist nur einmal Beziehung genommen (S. 15), aber mutatis mutandis wird die beschriebene Pastoration auch bei ihnen Anwendung finden. Neben den vielen Sorgen, Mühen und Enttäuschungen wird auch auf das Erfreuliche, Trostvolle und Dankbare der Gefängnisseelsorge hingewiesen. A. Koch.

In der Herderschen Sammlung der Rundschreiben Pius X sind als „autorisierte Ausgaben" (lateinischer und deutscher Text) erschienen die Rundschreiben über „die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich" v. 11. Febr. 1906 (8° IV 30 S.), über „das Studium der hl. Schrift in den theologischen Lehranstalten" v. 27. März 1906 (8° IV 12 S.) und über „die Lehren der Modernisten" v. 8. Sept. 1907 (8° IV 122 S.). — Ein Ergänzungsbändchen der „Nouvelle revue théologique" (Bd. 39 Nr. 11 v. Nov. 1907), „Condamnation du Modernisme" betitelt, enthält die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" und das Dekret „Lamentabili sane", je in lateinischer und französischer Sprache, sodann

die Instruktion des hl. Officiums für die Ausführung des genannten Dekretes, die päpstliche Allokution vom 17. April 1907 (Auszug), die Verurteilung des „Rinnovamento“, die Instruktion für den Universitätsbesuch der Kleriker v. 21. Juli 1907 und die Constitutio dogmatica de fide des Vatikanums (H. et L. Casterman, Tournai-Paris 1907. 8° 131 S.) — Eine handliche und bequeme Ausgabe des (lateinischen) Textes der drei päpstlichen Kundgebungen (Pascendi, Lamentabili und der Allocutio v. 17. April) ist unter dem Titel „Acta Pii P. X modernismi errores reprobantis collecta et disposita“ bei Felix Rauch in Innsbruck 1907 (8° 72 S.) erschienen, besorgt von Joseph Müller S. J.

A. Koch.

Verzeichnis der bis zum 1. Februar 1908 eingelaufenen, noch nicht besprochenen Bücher[1].

Abad C. M., El culto de la immaculada concepción en la ciudad de Burgos. Madrid, De Gabriel L. y del Horno 1905.
Albuin P., P. Theodos Florintöni, Ein Lebensbild. Brixen 1908.
Archivum Franciscanum Historicum. Periodica Publicatio trimestris cura PP. Collegii D. Bonaventurae ad Claras Aquas. 1908. I, 1.
Arens Fr., Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche. Paderborn, Junfermann 1908.

Bach J., Die Osterfest-Berechnung in alter und neuer Zeit. Freiburg, Herder 1907.
Bäuerle H., Der Vatikanische Choral. Graz, Styria 1907.
— — Liturgie. Theorie des röm.-kath. Kultus. Regensburg, F. Pustet 1908.
Banetsch B., David und sein Zeitalter. Leipzig, Quelle u. Meyer 1907.
Baumgarten P. M., Aus Kanzel und Kammer. Freiburg, Herder 1907.
Beissel St., Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. Freiburg, Herder 1907.
— — Betrachtungspunkte V. 3. A. Ebd. 1907.
Benzinger J., Hebräische Archäologie. 2. A. Tübingen, Mohr 1907.
Beßmer J., Störungen im Seelenleben. 2. A. Freiburg, Herder 1907.

---

[1]) Da es nicht möglich ist, alle eingesandten Schriften in den Rezensionen zu berücksichtigen, so hat ihre Aufnahme in dieses Verzeichnis allenfalls als Ersatz für eine Besprechung zu gelten. Eine Rücksendung findet nicht statt.

Bludau A., Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster, Aschendorff 1906.
Bonwetsch N., Jesus Christus im Bewußtsein und in der Frömmigkeit der Kirche. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1908.
Bousset W., Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht 1907.
Braig K., Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie. 2. A. Freiburg, Herder 1907.
Brander V., Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Häckels Weltanschauung systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet, Paderborn, F. Schöningh 1907.
Braun J., Die liturgische Gewandung. Freiburg, Herder 1907.
Bremscheid M. v., Die christliche Jungfrau in ihrem Tugendschmucke. 6. A. Mainz, Kirchheim 1907.
Bresky B., Das Verhältnis des 2. Johannesbriefes zum 3. Münster, Aschendorff 1906.
Brück H. = Kißling J. B., Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrh. 4. Bd. 2. A. Münster, Aschendorff 1907.
Bumüller J., Aus der Urzeit des Menschen. 2. Aufl. Köln, J. P. Bachem 1907.
Buchberger M., Kirchl. Handlexikon Nr. 23—27, Lex. 8. München, Allg. Verlagsgesellschaft 1907.
Caspari W., Die Bedeutungen der Wortsippe im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert 1908.
Cathrein V., Philosophia moralis. Ed. VI. Friburgi, Herder 1907.
Christ S., Taschenbüchlein des guten Tones. 10. A. Mainz, Kirchheim 1907.
Couard L., Die relig. und sittl. Anschauungen d. alttest. Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, Bertelsmann 1907.
Dacier H., St. Jean Chrysostome et la femme chrét. au IV siècle de l'église grecque, Paris, Falque 1907.
Dähardt O., Natursagen I. Leipzig, Teubner 1907.
D'Annibale J., Summula theol. moral. 3 p. Ed. V. Romae, Desclée 1908.
Das Trappisten-Missionskloster Mariannhill. Freiburg, Herder 1907.
Delehaye H. = E. A. Stückelberg, Die hagiographischen Legenden. Kempten u. München. Kösel 1907.
Der Katholik. Mainz, Kirchheim 1907, 87. J. 3. F. Bd. 36. 1908, 88. J. 4. F. H. 1—3.
Deubner L., Kosmas und Damian. Texte und Einleitung. Leipzig, Teubner 1907.
Deutinger M. = Specht F. A., Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbist. München und Freising. X. München, J. Lindauer 1907.
Die Kirchenmusik. Paderborn, Junfermann 9. Jahrg. 1908, 1—3.
Diekamp F., Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster, Aschendorff 1907.
Dill L., Eine von zu vielen. 4. A. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1907.
Di Pauli A., Die Irrisio des Hermias. Paderborn, Schöningh 1907.
Dreher Th., Kathol. Elementarkatechesen I. 5. A. Freiburg, Herder 1908.

Digitized by Google

Eder J., Handbuch der kath. Schulbibel. 1. Teil. Trier, Schaar und Dathe 1907.
— — Kath. Schulbibel (Volksschulausgabe). Ebd. 1907.
Ender A., Lehrbuch der Kirchengeschichte für Mittelschulen. Freiburg Herder 1907.
Engel Aug., Grundriß der Sozialreform. Paderborn, Schöningh 1907.
Engel M., Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu 1 Mose 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6. Dresden, W. Bänsch 1907.
Engert J., Der naturalistische Monismus Häckels. Wien, Mayer & Co. 1907.
Englhart J., Leitfaden d. Erziehungslehre. Landshut, Hochneder 1907.
Erren M. W., Unschuld und Buße als Schwestern oder die Dominikanerinnen der hl. M. Magdalena von Bethanien. Dülmen, Laumann 1907.
Feldmann Fr., Der Knecht Gottes in Js. Kap. 40—55, Freiburg, Herder 1907.
Festgabe Alois Knöpfler gewidmet. München, Lentner 1907.
Finke H., Papsttum und Untergang des Templerordens. I. Münster, Aschendorff 1907.
— — Acta Aragonensia. Berlin W. Rothschild 1908.
Fischer H., Der hl. Franz v. Assisi. Freiburg Schw., Universitätsbuchhandlung 1907.
Fonck L., Wissenschaftliches Arbeiten. Innsbruck, F. Rauch 1908.
Frassinetti J., Das Gastmahl der göttlichen Liebe. Deutsch von L. Schlegel. München, K. A. Seyfried & Co. 1907.
Freiburger Diözesan-Archiv. N. F. VIII. Freiburg, Herder 1907.
Fuchs A., Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Freiburg, Herder 1907.
Gander M., Ameisen und Ameisenseele. Einsiedeln, Benziger 1908.
Gardell A., La crédibilité et l'apologétique. V. Lecoffre, Paris 1908.
Gelzer H., Ausgewählte kleine Schriften. Leipzig, Teubner 1907.
Geniesse J. B., Der wirkliche Tod und der Scheintod. Regensburg, F. Pustet 1908.
Gerigk H., Beicht und Kommunion. Berlin, Germania 1908.
— — Reue und Leid. Ebd. 1908.
Geyer-Rittelmeyer, Gott und die Seele. Ein Jahrgang Predigten. 2.—4. A. Ulm, Kerler 1907.
Gihr N., Das hl. Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. 9. u. 10. A. Freiburg, Herder 1907.
— — Prim und Komplet des römischen Breviers. Ebd. 1907.
Göller E., Die päpstliche Pönitentiarie I. Rom, Löscher 1907.
Gottlob A., Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrh. Stuttgart, Enke 1907.
Grisar H., Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Freiburg, Herder 1908.
Güttler W., Die religiöse Kindererziehung im deutschen Reiche. Berlin W. Rothschild 1908.
Gutberlet K., Gott der Einige und Dreifaltige. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1907.
— — Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 2. A. Fulda, Aktiendruckerei 1907.

Hadorn W., Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Haidacher S., Des hl. Joh. Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung. Freiburg, Herder 1907.
Hammer Ph., Predigten für die Feste des Herrn. 1. T. Paderborn, Bonifaziusdruckerei 1907.
Haring J., Grundzüge des kath. Kirchenrechtes. 2. Abt. Graz, U. Moser, 1908.
Harnack A., Die Apostelgeschichte. Leipzig, Hinrichs 1908.
Hettinger F.-Müller E., Apologie des Christentums. 4. Bd. 9. A. Freiburg, Herder 1907.
Hettinger F.-Hüls P., Aphorismen über Predigt und Prediger. Freiburg, Herder 1907.
Hejcl J., Das alttestamentl. Zinsverbot. Freiburg, Herder 1907.
Heussi K., Kompendium der Kirchengeschichte. 1. Hälfte. Tübingen, Mohr 1907.
Hilgers J., Die Bücherverbote in Papstbriefen. Freiburg, Herder 1907.
Hitze Fr.-Hohn W., Soziale Kultur. M. Gladbach 1907. 1908, 1—3.
Hlatky E., Weltenmorgen. Dramatisches Gedicht in drei Handlungen. Herder, Freiburg 1907.
Hoberg G., Bibel oder Babel? München, Volksschriftenverlag 1907.
Hofer F., Stimmen aus der Stille. Einsiedeln, Benziger 1907.
Holzmeister U., 2 Kor. 3, 17: Dominus autem Spiritus est. Innsbruck, F. Rauch 1908.
Jastrow M., Die Religion Babyloniens und Assyriens. 11.—12. L. Gießen, Töpelmann 1907.
Jeremias A., Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des A. T. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1908.
Katschthaler J., Sonntagspredigten. 2. Bd. Linz, Kath. Preßverein 1908.
Kayserling H., Unsterblichkeit. München, J. F. Lehmann 1907.
Kelber F., Im Geiste der hl. Elisabeth. Dülmen, Laumann 1907.
Kilian P., Die Aufhebung der Wallfahrt Rothgottes im Rheingau. Mainz, Kirchheim 1907.
Klette E. Th., Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen, insbesondere nach Tac. a. XV, 44. Tübingen, Mohr 1907.
Knieb Ph., Geschichte der kath. Kirche in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen, Freiburg, Herder 1907.
Koch A., Lehrbuch der Moraltheologie. 2. A. Freiburg, Herder 1907.
König E., Die Poesie des alten Testamentes. Leipzig, Quelle u. Meyer 1907.
— — Talmud u. N. T. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Kösterus F., Vorträge für christliche Müttervereine. 2. A. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Kortleitner F. X., De polytheismo universo. Oeniponte, Wagner 1908.
Kresser G., Nazareth ein Zeuge für Loretto. Graz, Styria 1908.
Krug H., Die Häresie in der Neuelehre der Jesuiten Lehmkuhl und Noldin. Braunschweig, W. Vogeley 1908.
Kühl E., Das Selbstbewußtsein Jesu. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.

Kuhn V., Vers la vie divine, Paris, Lethielleux 1908.
Lehmkuhl A., Compendium theologiae moralis. Ed. V. Friburgi, Herder 1907.
Leinz A., Ansprachen für christliche Müttervereine. Freiburg, Herder 1907.
Leitner M., Die Verlobungs- und Eheschließungsform. 2. A. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Lemme L., Jesu Wissen und Weisheit. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Lietzmann H., Handbuch zum N. T. II, 6—7; III, 5; V, 7. Tübingen, Mohr 1907.
Literaturbericht, histor.-pädagogischer, über das Jahr 1906. Hsgb. von der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. 15. Beiheft zu den Mitteilungen dieser Gesellschaft. Berlin, A. Hofmann u. C. 1908.
Lipps G. F., Mythenbildung und Erkenntnis. Leipzig, Teubner 1907.
Loë P. v. und **Reichert B. M.**, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. I. Leipzig, O. Harrassowitz 1907.
Lutz F. J., Die kirchliche Lehre v. d. evangelischen Räten. Paderborn, F. Schöningh 1907.
Martin R. M., De necessitate credendi et credendorum seu de fide salutari. Paderbornae, F. Schöningh 1906.
Mercier D. - L. Habrich, Psychologie. 2. Bd. Kempten u. München, Kösel 1907.
Michelitsch A., Der Syllabus P. Pius IX. 2. A. Graz, Styria 1908.
Misch G., Geschichte der Autobiographie I. Leipzig, Teubner 1907.
Möhler A., Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik. 2. A. Leipzig, Göschen 1907.
Montefeltro A. v.,- Drammer J., Konferenz- und Fastenpredigten. I. 6. A. Mainz, Kirchheim 1907.
Muff C., Fürs Leben. Praktische Hauptpunkte der kath. Religionslehre den Jünglingen und Jungfrauen gewidmet. Benziger, Einsiedeln 1907.
Muth, Die Kongregation U. L. F. von Trier. Straßburg, Haitz 1907.
Mutz F. X., Christliche Aszetik. Paderborn, Schöningh 1907.
Neteler B., Die Bücher Esdras und Nehemias. Münster, Theissing 1907.
Nikel Joh., Alte und neue Angriffe auf das A. T. Münster, Aschendorff 1908.
— — Der Ursprung des altest. Gottesglaubens. Ebd. 1908.
Nösgen K. F., Das Wesen und Wirken des hl. Geistes. II. Berlin, Trowitzsch und Sohn 1907.
Noort G. van, Tractatus de vera religione. Ed. II. Amstelodami, Langenhuysen 1907.
Ott A., Thomas v. Aquin und das Mendikantentum. Freiburg, Herder 1908.
Pesch Chr., Theologische Zeitfragen IV. Freiburg, Herder 1908.
— — Praelectiones dogmaticae V. Ed. 3. Ebd. 1908.
Pesch J., Die großen Welträtsel. 2 Bd. 3. A. Freiburg, Herder 1907.
Pfleger L., Zur Geschichte des Predigtwesens. Straßburg i. E., Herder 1907.
Pochhammer P., Dantes göttl. Komödie. 2. A. Leipzig, Teubner 1907.

Prat F., La théologie de S. Paul. Paris, Beauchesne et Cie. 1908.
Ῥάλλη Κ., Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις. Τυπογραφεῖον „Εστία“. 1907.
Reiners J., Der aristotelische Realismus. Aachen, J. Schweitzer 1907.
Richter P., Exhorten für Ordensjungfrauen. Einsiedeln, Benziger 1907.
Rogala S., Die Anfänge des arianischen Streites. Paderborn, Schöningh 1907.
Rohr Jg., Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild. Münster, Aschendorff 1908.
— — Ersatzversuche für das biblische Christusbild. Ebd. 1908.
Rümelin G., Kanzlerreden. Tübingen, Mohr 1907.
Sauter B., Kolloquien über die hl. Regel. 3. A. Freiburg, Herder 1907.
Schäfer K. H., Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Stuttgart, F. Enke 1907.
Schalthauser, G., Zu den Schriften des Makarios v. Magnesia. Leipzig, Hinrichs 1907.
Schaeder E., Die Offenbarung Gottes. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Schermann Th., Prophetarum vitae fabulosae. Lipsiae Teubneri 1907.
— — Propheten und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandte Texte. Leipzig, Hinrichs 1907.
Schiele F. M., Die Reformation des Klosters Schlüchtern. Tübingen, Mohr 1907.
Schindler F. M., Lehrbuch der Moraltheologie. Wien, Opitz 1907.
Schinzel J., Seelsorgliches Wirken in Industrieorten der Gegenwart. Reichspost, Wien 1907.
Schlatter A., Der Zweifel an der Messianität Jesu. Gütersloh, Bertelsmann 1907.
Schmid F., Die Seelenläuterung im Jenseits. Brixen, Preßverein 1907.
Seeberg R., Das Abendmahl im N. T. 2. A. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Seipel J., Die wissenschaftlichen Lehren der Kirchenväter. Wien, Mayer & Co. 1907.
Sellin E., Die alttestamentliche Religion. Leipzig, A. Deichert 1908.
Siebert H., Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung. Freiburg, Herder 1907.
Sigwart Ch., Vorfragen der Ethik. 2. A. Tübingen, Mohr 1907.
Specht Th., Lehrbuch der Dogmatik. I. Regensburg, Verlagsanstalt 1907.
Stang W. - Amberg R., Sozialismus und Christentum. Einsiedeln, Benziger 1907.
Steichele A. - Schröder A., Das Bistum Augsburg. 53—54. H. Augsburg, Schmid 1907.
Stosch G., Die Prophetie Israels. Gütersloh, Bertelsmann 1907.
Strehler B., Das Ideal der kath. Sittlichkeit. Breslau, Aderholz 1907.
Stutz U., Kirchenrechtliche Abhandlungen. Heft 45—47. Stuttgart, F. Enke 1907.
Tessen-Wesierski F. v., Der Autoritätsbegriff. Paderborn, Schöningh 1907.
Tschackert P., Modus vivendi. München, C. H. Beck 1908.
Ude J., Die Psychologie des Strebevermögens. Graz, Styria 1907.
Voigt H. G., Brun von Querfurt. Stuttgart, Steinkopf 1907.

Volz P., Mose. Tübingen, Mohr 1907.
Walter J., Der kath. Priester. 3. A. Brixen 1908.
Wasmann E., Der Kampf um das Entwicklungsproblem. Freiburg, Herder 1907.
Weber S., Die kath. Kirche. München, Münchener Volksschriftenverlag 1907.
Weinel H., Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen, Mohr 1908.
Weiß A. M., Apologie des Christentums. 3. Bd. 4. A. Freiburg, Herder 1907.
Wiersch F. J., Religiös-pädagogische Leitsterne. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus 1907.
Wilke Fr., Die astralmythologische Weltanschauung und das A. T. Gr. Lichterfelde, Ed. Runge 1907.
Wimmer J., Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1908.
Zapletal V., Das Hohe Lied. Freiburg i. Schw., Universitätsbuchhandlung 1907.

Gebet- und Andachtsbücher, Erzählungsschriften.

Benziger A., Bruder Klaus. Einsiedeln, Benziger 1907.
Cäzilia M., Kleines Herz-Jesu-Brevier. Ebd. 1907.
Gils J., Gehet zu Joseph. Freiburg, Herder. 5 A. 1908.
Grüninger J., Junges Volk. Einsiedeln, Benziger 1907.
Hartmann A. - Steimer R., Heilige die Arbeit deiner Hände! Ebd. 1907.
Hausherr M. - Vogt P., Herz-Jesu-Büchlein. Ebd. 1907.
Kerbler R., Rosenkranzbüchlein. Ebd. 1907.
Meschler M., Kreuzwegbüchlein. Freiburg, Herder 1907.
Nix H. J., Die Verehrung des hl. Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariens. Ebd. 1908.
Reiter J., Die Mai-Andacht. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus 1907.
Schüth F. H., Das Leben Mariä. Maiandacht in 32 Vorträgen. Klagenfurt, St. Joseph-Verein 1908.
Münchener Jugendschriften Nr. 21: Das Kind der Hallig. Erzählung v. H. Schmidt. Nr. 22—23: Ali Baba und die vierzig Räuber und andere Märchen aus Tausend und einer Nacht. Nr. 24: Künstlerkind. Der tapfere Italienerjunge. Zwei Erzählungen von M. Maidorf. Nr. 25: Die Nachtigall und andere Erzählungen. Von H. Proschko. München, Münchener Volksschriften-Verlag o. J. (1907) à 15 Pf.
Christkinds-Kalender für die Kleinen pro 1908. Einsiedeln, Benziger 1908.
Ernst und Scherz fürs Kinderherz. H. 13 u. 14. Ebda. 1908.
Sonnenschein. Geschichtchen für Kinder und ihre Freunde. 3. u. 4. Bändchen. Ebda. 1908.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
90. Jahrgang. II. Quartal-Heft.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Scharnagl, Dr A., Das feierliche Gelübde als Ehehindernis in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. (Straßburger theologische Studien, IX. Bd, 2. u. 3. Heft.) gr. 8° (VIII u. 222) M. 5.60

Schulz, Dr A., a. o. Professor am Königlichen Lyzeum Hosianum in Braunsberg, **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. (Biblische Studien, XIII. Bd, 1. Heft.) gr. 8° (VIII u. 96) M. 2.80

Siebert, Dr H., Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung. (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, VI. Bd, 1. Heft) gr. 8° (XII u. 64) M. 2.—

Der Syllabus Pius' X. Der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition **Erlaß vom 3. Juli 1907.** („Lamentabili sane exitu"). Lateinischer und deutscher Text. Mit dem Pastoralschreiben der Kölner Bischofskonferenz vom 10. Dezember 1907. gr. 8° (IV u. 32) M. —.40 — Früher sind erschienen:

Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, **über die Lehren der Modernisten.** (8. September 1907: „Pascendi dominici gregis".) Sanctissimi domini nostri Pii divina providentia papae X epistola encyclica de modernistarum doctrinis. Autorisierte Ausgabe. (Lateinischer und deutscher Text.) gr. 8° (IV u. 122) M. 1.20

Pesch, Chr., S. J., Theologische Zeitfragen. Vierte Folge: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. **Eine Untersuchung über den Modernismus.** gr. 8° (VIII u. 244) M. 3.40

Weiß, Fr. A. M., O. Pr., Die religiöse Gefahr. Zweite und dritte, unveränderte Auflage. 8° (XX u. 522) M. 4.50; geb. in Leinw. M. 5.50

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte
für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.
Von Dr. A. Thiel, Bischof von Ermland.
10. vermehrte und verbesserte Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). **Emil Bender's** Verlag.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Beissel, St., S. J., Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. (Auch 96. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8° (VIII u. 220) M. 4.—

Gihr, Dr N., Subregens am erzbischöflichen Priesterseminar zu St. Peter, **Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt.** (Theolog. Bibliothek.) gr. 8° (VIII u. 342) M. 4.40; geb. in Halbsaffian M. 6.40

Hettinger, Dr F., Aphorismen über Predigt und Prediger. Zweite Auflage, herausgegeben von Dr P. Hüls, Domkapitular u. Professor an der Universität zu Münster i. W. 8° (XVI u. 554) M. 4.50; geb. in Halbfranz M. 6.50

Hilgers, J., S. J., Die Bücherverbote in Papstbriefen. Kanonistisch-bibliographische Studie Lex.-8° (VIII u. 108) M. 2.50; geb. in Leinwand M. 3.40

Koch, Dr A., Professor an der Universität Tübingen, **Lehrbuch der Moraltheologie.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (XIV u. 682) M. 11.—; geb. in Leinw. M. 12.50

Laurentius, I., S. J., Institutiones iuris ecclesiastici quas in usum scholarum scripsit. Editio altera emendata et aucta. gr. 8° (XVI u. 712) M. 10.40; geb. in Halbfranz M. 12.60

Maximilianus, princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in universitate Friburgensi Helvetiae. Tomus primus, continens: 1. Introductionem generalem in omnes liturgias orientales, 2. Apparatum cultus necnon annum ecclesiasticum Graecorum et Slavorum. 4° (VIII u. 242) M. 5.—; geb. in Leinwand M. 6.40

Ott, Dr A., Divisionspfarrer in Trier, **Thomas von Aquin und das Mendikantentum.** gr. 8° (VIII u. 100) M. 2.50

Pesch, Chr., S. J., Praelectiones dogmaticae quas in Collegio Ditton-Hall habebat. Neun Bände. gr. 8°

Tomus V: De gratia. De lege divina positiva. Tractatus dogmatici. Editio tertia. (XII u. 332) M. 5.60; geb. in Halbfranz M. 7.20

— **Theologische Zeitfragen.** Vierte Folge: Glaube Dogmen und geschichtliche Tatsachen. **Eine Untersuchung über den Modernismus.** gr. 8° (VIII u. 244) M. 3.40

III. Analekten.

BEDEUTENDE NOVITÄT!

Soeben erschien bei **HEINRICH KIRSCH** in **WIEN** I. Singerstrasse 7:

HERMANN SCHELL

und der fortschrittliche Katholizismus.

Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken

von

Prälat Dr. Ernst Commer

Professor der Dogmatik an der k. k. Universität in Wien.

2., neubearbeitete Auflage. — Mit einem Prolog von **Dr. M. Glossner** und einer Documentensammlung.

LXXIV und 460 Seiten in 8°. — Preis broschiert M 8.—, geb. M 10.—.

Die erste Auflage dieses in der ganzen Welt Aufsehen erregenden Buches war binnen drei Monaten vergriffen. Dieses Buch beschäftigte während der letzten Monate nicht allein den katholischen, sondern auch den protestantischen Klerus und entfesselte nach dem Erscheinen der päpstlichen Entscheidung in allen Zeitungen einen förmlichen Krieg. Prälat Dr. Commer hat in der neuen Auflage alle gegen ihn laut gewordenen Angriffe gesammelt und widerlegt, den Kern des Buches aber durch weitere Briefe und Dokumente ausgestaltet.

Theologische Quartalschrift.

Zu herabgesetzten Preisen,

wie folgt, gebe ich bis auf weiteres ab, jedoch nur direkt:

80.	Jahrg.	1898	komplett anstatt M: 9.–	nur M: [illegible]
82.	„	1900	„ „ „	nur M: [illegible]
83.	„	1901	„ „ „	nur M: [illegible]
84.	„	1902	„ „ „	nur M: [illegible]
85.	„	1903	„ „ „	nur M: [illegible]
86.	„	1904	„ „ „	nur M: [illegible]
87.	„	1905	„ „ „	nur M: [illegible]

Bei Abnahme von mehreren Jahrgängen zusammen erhebliche Preisermässigung.

Bestellkarte liegt bei.

Buchdruckerei v. H. Laupp jr

Tübingen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

D. Belser, D. Anton Koch, D. Sägmüller, D. Rießler.

Neunzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen

Inhalt: I. Abhandlungen

II. Rezensionen.

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Vulgata und der griechische Text im Jakobusbrief.

Von Prof. Dr. Joh. E. Belser.

Nachdem in einer früher (Quartalschrift 1906 S. 337—369) erschienenen Arbeit das Verhältnis der Vulgata gegenüber dem griechischen Text des Hebräerbriefs zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht worden ist, möge anmit eine ähnliche Untersuchung betreffs des Jakobusbriefs folgen. Da jetzt mein wiederholt ausgesprochener Wunsch nach einer Revision der Vulgata Erhörung gefunden und eine Revision in die Wege geleitet ist, so möge der damit beauftragten Kommission weiteres Material zur Verfügung gestellt werden. Gerade auch im Jakobusbrief enthält die Vulgata ganz erhebliche Versehen, Unvollkommenheiten und Unebenheiten. Im Hinblick auf eine neuerdings im Philologus (LXVI, S. 530) von Nestle mit Bezug auf meine frühere Arbeit gemachte Bemerkung erkläre ich ausdrücklich, daß ich de industria gerade den offiziellen Text von 1592 und nur diesen berücksichtige und auf Unrichtigkeiten desselben aufmerksam mache, weil es sich in diesen Tagen um eine Verbesserung eben dieses Textes handelt.

1, 4: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω = patientia opus perfectum habet; die neueren Ausgaben (Nestle, Hetzen-

auer, Brandscheid) bieten: patientia autem und zwar mit Recht. Denn autem hat entsprechend dem griechischen δέ nicht bloß der Codex Fuldensis, sondern auch der berühmte Codex Corbeiensis (einst der Benediktinerabtei Corbeia bei Amiens gehörig, jetzt in Petersburg, der einen vortrefflichen vorhieronymischen Text enthält); allerdings weist dieser die weitere Differenz auf, indem er in Vers 3 u. 4 ἡ ὑπομονή mit sufferentia wiedergibt. Ἐχέτω übersetzt er richtig mit habeat, welches auch der Cod. Amiatinus bietet. Dieses habeat ist allein berechtigt. 1, 5: εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας = si quis autem vestrum indiget sapientia; so wenigstens liegt der Text in den Ausgaben vor, nicht sapientiam, wie Cod. A. hat. Sapientia, das beizubehalten ist, enthält der Cod. Fuld. — Παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς. Für ἁπλῶς setzt die Vulg. affluenter, das man nicht eben als positiv unrichtig, aber doch nicht als genau bezeichnen kann. Es dürfte sich simpliciter empfehlen, wie in der Tat der Cod. Corb. hat. 1, 7: μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος = non e r g o aestimet homo ille. Der Cod. Corb. hat nec. Ergo der Vulg. ist nun, wenn man die Stelle auf ihren Sinn prüft, untadelig. Der in V. 7. ausgesprochene Gedanke stellt sich in der Tat als eine Folgerung aus dem Vorhergehenden dar. Indes hat Jakobus γάρ geschrieben, d. h. die Form der Begründung zum Anschluß an V. 6 gewählt, und das erklärt sich sehr wohl, wie hier nicht des weitern ausgeführt zu werden braucht. Es wäre demnach non enim zu schreiben, wie das Speculum Augustini bietet. Aestimet ist nicht besonders glücklich für οἰέσθω statt opinetur; es handelt sich um eine falsa opinio; Cod. Corb.: speret. Ebenso hat letzterer das richtigere: quoniam accipiet aliquid statt quod accipiat aliquid der Vulg. 1, 8: ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ = vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. Statt duplex hat Cod. Fuld. vir duplici animo und ähnlich Cod. Corb.: homo duplici corde. Wichtiger ist est; in diesem Falle würden die Worte des

V. 8 einen selbständigen Satz bilden. Nach dem griechischen Text enthält indes V. 8 nur eine Apposition zu ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος in V. 7.: ein Mann mit zwei Seelen, unbeständig in allen seinen Wegen. Diese zweite Auffassung präsentiert sich als die richtigere, weshalb est am besten wegbleibt nach dem Vorgang des Cod. Corb. 1, 13: ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα = deus enim intentator (intemptator) malorum est, ipse autem neminem tentat = Gott ist ein Nichtversucher zum Bösen, er selbst aber versucht keinen. Das intentator findet sich bloß noch bei Augustin de pecc. merit. 2, 4. Darnach ist ἀπείραστος im aktiven Sinn genommen: Gott versucht niemanden zum Bösen. Intentator ist entstanden aus der Uebersetzung: Deus malorum tentator non est, wie die altlateinische Version des Cod. Corb. in der Tat bietet. Da indes ἀπείραστος sicher passivisch zu nehmen ist: Gott kann zum Bösen nicht versucht werden (beachte das 2. Glied: πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα, das andernfalls mit dem ersten tautologisch wäre), so ist die Uebersetzung der Vulg. unrichtig statt deus non est tentatus = tentabilis, ipse autem neminem tentat. 1, 15: εἶτα; dafür bietet Vulg. deinde; dein Fuld. und dehinc A. Am besten wird mit dem Cod. Corb. deinde beibehalten. In demselben Vers gibt Cod. Corb. ἀποκύει wieder mit adquirit (acquirit = verschafft) mortem, eine wirklich bedeutsame Uebersetzung, doch dürfte generat der Vulg. ihr gegenüber sich behaupten. 1, 17: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον (Hexameter) = omne datum optimum et omne donum perfectum. Hier ist die Vulg. glücklicher als die altlateinische Version des Cod. Corb. mit der Uebersetzung: omnis datio bona et omne donum perfectum. δόσις hat nicht aktive Bedeutung, donatio, largitio, bedeutet vielmehr, ähnlich wie δώρημα, Gabe. Somit ist datum zu belassen. 1, 18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας = voluntarie enim genuit nos verbo veritatis. Darnach erscheint das in V. 18 Gesagte als Begründung des Vorhergehenden, und es fehlt in der Tat nicht an

Exegeten, welche in V. 18 einen Beweis für den Gedanken in V. 17 erblicken; ob indes mit Recht ist mehr als fraglich. Jakobus hat sicherlich in voller Absichtlichkeit den Inhalt von V. 18 asyndetisch angeschlossen. Er will aussprechen: von Gott kommt nur gute Gabe, von ihm dem Unwandelbaren (V. 16 u. 17), dem Lebenspender (V. 18). Man dürfte in seinem Sinn handeln, wenn man in Uebereinstimmung mit dem griechischen Text und nach dem Vorgang des Cod. Fuld. und Corb. enim nach voluntarie wegläßt. εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα = ut simus initium aliquod creaturae eius. Das initium aliquod ist wörtliche Uebersetzung des klassischen ἀπαρχήν τινα = eine Art Erstlingsfrucht. Es wird dadurch diese Ausdrucksweise (ἀπαρχή) als eine bildliche bezeichnet; ganz entsprechend wäre freilich nur das lateinische quoddam oder quasi quoddam. Statt initium erwartet man primitiae, wie denkwürdiger Weise der Cod. Corb. hat. Auch creaturae eius = τῶν αὐτοῦ κτισμάτων ist wenig gelungen; Cod. Corb. hat conditionum. 1, 19: Ἴστε; so die ursprüngliche Lesart, nicht ὥστε; scitis, nicht scitote, ist unbedingt richtig. Auch autem nach dem gleich folgenden sit ist richtig; griechisch: ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος. 1, 21: διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας = propter quod abicientes omnem immunditiam et abundantiam malitiae = leget ab jeglichen Schmutz und allen Ueberschuß oder alles Uebermaß von Schlechtigkeit. Gewiß will aber Jakobus das nicht sagen, vielmehr: jeden Rest, jedes Ueberbleibsel von Schlechtigkeit, so daß περισσεία = περίσσευμα Mark. 8, 8 ist = quod superat, quod superest, reliquiae. 1, 22: παραλογιζόμενοι ἑαυτούς = fallentes vosmetipsos, ἑαυτούς somit = ὑμᾶς αὐτούς. Der griechische Ausdruck gestattet zwar auch eine andere Erklärung, doch ist die Uebersetzung der Vulg. möglich und untadelig und verdient entschieden den Vorzug vor aliter consiliantes der altlateinischen Version im Cod. Corb. 1, 23: οὗτος ἔοικεν ἀνδρί = hic comparabitur viro. Das Futurum ist etwas eigentümlich, wenngleich verständlich; Cod. Corb.: hic

est similis homini. τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ = vultum nativitatis suae. πρόσωπον bedeutet übrigens nicht Antlitz, vultus, sondern Gestalt, Aussehen = species; Cod. Corb. hat facies, welches unzweifelhaft mehr entspricht. Statt nativitatis hat er natalis. Gemeint ist das Dasein, die Existenz; beides zusammen ist = natürliches Ansehen. 1, 27: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος = religio munda et immaculata. Autem nach religio hat Cod. A. und Cod. Corb., es wird aber besser fortgelassen. Ebenso sollte et vor immaculatum am Schluß des Verses in Wegfall kommen, entsprechend dem griechischen Text ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν; Cod. Corb.: servare se sine macula a saeculo.

2, 1: Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν . . . . . τῆς δόξης = nolite in personarum acceptione habere fidem . . . gloriae. Hier hat der Cod. Fuld. in personarum acceptionem; man wird aber beharren bei acceptione, wie auch Cod. Corb. hat. Dagegen erscheint die Auffassung der Worte des Apostels durch die Vulg. als Imperativ: nolite habere sehr bedenklich = besitzet den Glauben nicht in der Weise, daß ihr damit Personenrücksicht verbindet. Es dürfte die Auffassung als Frage den Vorzug verdienen: habt ihr bei Personenrücksicht wirklich den Glauben? Vgl. die Frage am Anfang des zweiten Abschnittes 2, 14. 2, 4: οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς (= ἐν ὑμῖν αὐτοῖς); = nonne iudicatis apud vosmetipsos? Es liegt in den Worten der Nachsatz zu der Periode von ἐάν an in V. 2 vor. Das καί vor οὐ διεκρίθητε ist zu streichen = wurdet ihr da nicht in euch selbst zweifelhaft? Die Vulg. hat richtig nonne, aber iudicatis ist ungenau; Cod. Corb.: diiudicati estis ohne nonne; was verfehlt ist. 2, 5[b]: οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ; = nonne deus elegit pauperes in hoc mundo? τῷ κόσμῳ ist die ursprüngliche Lesart, nicht: τοῦ κόσμου, welche der Uebersetzung im Cod. Corb. pauperes saeculi zu Grunde liegt; aber auch nicht ἐν τῷ κόσμῳ; letztere setzt die Vulgata voraus. Der Apostel fragt: hat Gott

nicht die in Bezug auf die Welt = an weltlichen Gütern Armen ausgewählt zu Reichen? oder auch: die nach dem Urteil oder in den Augen der Welt Armen. Darnach ist in hoc mundo unrichtig. Ebenda ἧς ἐπηγγείλατο = quod repromisit. A. hat bloß promisit, Cod. Corb. das ungewöhnliche expromisit. 2, 6: οὐχὶ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν; = nonne divites per potentiam opprimunt vos? Hier hat Cod. Corb. wieder das ganz ungeläufige potentantur. 2, 10: ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ = quicumque autem totam legem servaverit. Der Satz in V. 10 enthält die Begründung des in V. 9 ausgesprochenen Gedankens; daher sollte es entsprechend dem γάρ des griechischen Textes enim heißen, wie der Cod. Corb. hat: qui enim totam legem servaverit. 2, 12: ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι = sicut per legem libertatis i n c i p i e n t e s iudicari. Eigen ist zwar incipientes, aber im Blick auf μέλλοντες wohl verständlich. Cod. Corb. hat: quasi a lege libertatis iudicium sperantes. 2, 13: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως = superexaltat autem misericordia iudicium = es geht hinaus über oder es ist erhaben Barmherzigkeit über Gericht. Die Einfügung von autem ist jedenfalls kein Vorzug gegenüber der a s y n d e t i s c h e n , überaus kräftig wirkenden Anreihung des Satzes. Viel Scharfsinn wurde schon aufgewandt, um superexaltat einigermaßen mundgerecht zu machen, indes umsonst. Cod. Fuld. hat superexsultat, und letzteres ist einfach einzusetzen für das „Schreibversehen" superexaltat. Cod. Corb. vortrefflich: supergloriatur misericordia iudicium. 2, 15: ἐὰν δὲ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι = si autem frater et soror nudi sunt et indigeant — dicat autem. In dieser Form wird der Vulgatatext wenigstens von einzelnen Ausgaben geboten. Die neuesten Ausgaben haben: si sint et indigeant; so Nestle, Hetzenauer, Brandscheid. Dies ist das wenigste, was man erwarten kann. Uebrigens entspräche dem griechischen ἢ im Lat. aut (frater aut soror). Sodann ist der Konjunktiv offen-

bar bloß durch das griechische ἐὰν ὑπάρχωσιν veranlaßt. Cod. Fuld. hat mit Recht: si frater aut soror nudi sunt et indigent. 2, 17: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα = sic et fides, si non habeat opera. Cod. Fuld.: si non habet, mit gutem Grund. 2, 23: καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή = et suppleta est scriptura. Nimmt man das, wie es geschehen ist, in der Bedeutung: und ergänzt wurde die Schrift, so ist der Sinn ein schiefer. Cod. Corb.: et impleta est scriptura. 2, 25: ὑποδεξαμένη καὶ ἐκβαλοῦσα = suscipiens et eiiciens. Die Participia praesentia sind ungenau; Cod. Corb.: cum suscepisset et eiecisset.

3, 2: οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι = hic perfectus est vir, potest etiam ... Nun ist δυνατός Apposition zu τέλειος ἀνήρ und sollte darum einfach gegeben sein mit potens, wie Cod. Corb. hat, doch ohne est. 3, 3: εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν = si equis frena in ora mittimus = wenn wir aber den Pferden die Zügel in die Mäuler legen. So können wir ohne weiteres übersetzen; es ist aber doch zu beachten: τῶν ἵππων; dieser Genetiv hängt von τὰ στόματα ab; darum wäre dem griechischen Text entsprechend: equorum; so hat in der Tat Cod. Fuld., ebenso der Cod. Corb. 3, 4: τὰ πλοῖα — ἐλαυνόμενα = cum — a ventis validis m i n e n t u r. Man wird in diesem Falle nicht auf Beseitigung antragen; minare kommt vor und bedeutet: treiben, antreiben. Die Vulg. bietet das Verbum auch Apg. 18, 16: et minavit eos a tribunali (= ἀπήλασεν). Ebenso begegnet uns das Verbum nicht selten in alttestamentlichen Stellen. Cod. Corb. hat feruntur. 3, 5: ἡ γλῶσσα — μεγάλα αὐχεῖ = lingua magna exaltat. Hier liegt offenbar wieder ein Schreibversehen vor, wie 2, 13, statt exsultat, welches Cod. Fuld. hat. Cod. Corb.: magna gloriatur = sie rühmt sich in bezug auf Großes; vgl. quod gloriatur = worauf er sich viel zu gut weiß. 3, 7: πᾶσα φύσις ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων = omnis natura serpentium et ceterorum. Ceterorum an der Stelle von ἐναλίων ist ohne Zweifel wieder ein Schreibversehen statt cetorum (κῆτος

= Seeungeheuer). Cod. Corb. hat natantium, das „Speculum“: et beluarum maritimarum. 3, 13: τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; = quis sapiens et disciplinatus inter vos? Wer ist weise und geschult (gelehrig) unter euch? Für ἐπιστήμων hat die Vulg. das seltene disciplinatus, Cod. Corb.: disciplinosus, das Speculum: quis prudens et sciens? 3, 14: εἰ δὲ ζῆλον ... ἔχετε, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας = quod si zelum habetis — nolite gloriari adversus veritatem. Der Satz: μὴ κατακαυχᾶσθε, nach der gewöhnlichen Auffassung ein Imperativ, gibt keinen Sinn; es ist ein Fragesatz. Darnach ist in der Vulg. hier eine entsprechende Form zu wählen nach dem Vorgang des Cod. Corb., der folgenden Wortlaut aufweist: si zelum habetis ... quid alapamini mentientes coutra veritatem? Alapamini ist nun freilich ganz ungewöhnlich, aber alapator bedeutet Prahler = καυχητής. 3, 15: οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν = non est enim ista sapientia desursum. Das in der Vulg. eingefügte enim sollte gestrichen werden, es hat keine Berechtigung.

4, 1: πόθεν πόλεμοι ... ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ...; = unde ... in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris? Dem οὐκ ἐντεῦθεν entspricht nonne hinc? Dasselbe hat allerdings bereits vielfach Aufnahme gefunden, es ist gewiß endgültiger Aufnahme wert. Auch Cod. Corb. enthält es. 4, 3: αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε =petitis et non accipietis, so der Cod. A. Indes verdient accipitis (Cod. Fuld.) unbedingt Berücksichtigung. Ebenda: διότι κακῶς αἰτεῖσθε = eo quod male petatis. Cod. Corb. propter hoc quod male petitis; der Indikativ würde den Vorzug verdienen. 4, 5: ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν = (spiritus) qui habitat (inhabitat: Cod. Fuld.) in vobis. Die Vulg. setzt die Lesart: ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν voraus, die ohne Zweifel für immer der anderen: κατῴκισεν (den Gott in uns hat wohnen lassen) zu weichen hat. 4, 15: ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη = vapor est ad modicum parens, et deinceps exterminabitur. Hier

ist einmal et vor deinceps gegen den griechischen Text, wo es heißt ἔπειτα καί = dann aber auch wieder verschwindet. Cod. Fuld. hat et nicht. Sodann wird das Partizipium ἀφανιζομένη durch das Verbum finitum gegeben, wobei sich ein Schwanken zwischen exterminabitur und exterminatur (so der Cod. Fuld.) bemerklich macht. Da ἀφανιζομένη genau dem φαινομένη entspricht, so begreifen wir die Wendung in dem Cod. Corb.: per modica visibilis, deinde et exterminata. Das gibt genau den griechischen Text wieder, nur das Perfekt (exterminata) ist weniger gelungen statt etwa evanescens. Dann aber e s t! Im Griechischen darf als ursprüngliche Lesart gelten: ἀτμὶς γάρ ἐστε. Jakobus sagt: Ihr seid ein Hauch, der nur einen Moment in die Erscheinung tritt, dann sofort auch wieder verschwindet. Es wäre demnach estis zu schreiben. 4, 15: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο = si dominus voluerit, et (si) vixerimus, faciemus hoc, aut illud. Der Apostel spricht aus, die Sprache echter Christen müsse lauten: wenn Gott will, so werden wir sowohl das Leben haben als auch dieses oder jenes tun. Nicht bloß das Tun, sondern das ζῆν selbst wissen wahre Gläubige an den Willen Gottes gebunden. Vulg.: wenn Gott will und wenn wir leben werden, werden wir dieses oder jenes tun. Hier wäre zu korrigieren nach dem Cod. Corb.: si dominus voluerit, et vivemus et faciemus hoc aut illud.

5, 3: ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις = thesaurizastis vobis i r a m in novissimis diebus. Hier liegt wieder ein vollkommener Fehler vor. Der Sinn der Worte ist: Ihr (Reichen) habt euch irdische Schätze aufgehäuft in den letzten Tagen; iram muß entfernt werden. Cod. Corb. übersetzt mit Recht: thesaurizastis et (= sogar) in novissimis diebus. 5, 4: καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων = et clamor eorum. Cod. Corb. schreibt: voces. Mit eorum kommt τῶν θερισάντων nicht genau zum Ausdruck = derer, welche das Getreide gesammelt und gebunden haben. Eigentümlich Cod. Corb.: voces qui messi

sunt statt voces eorum, qui messuerunt oder messem fecerunt. 5, 6: κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον = addixistis iustum. Zwar findet sich im tex. Six. wie im A. adduxistis; indes hat allein das vom Cod. Fuld. gebotene addixistis Berechtigung, welches in der Gerichtssprache allerdings die Bedeutung hat: als zahlungspflichtig erklären, verurteilen. Cod. Corb. hat damnastis. Et zwischen dem ersten und zweiten Verbum bliebe am besten weg. οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν = et non r e s t i t i t vobis. Das restitit ist Korrektur und ist durch resistit zu ersetzen, wie A. und Cod. Corb. hat. Uebrigens tilgt man am besten nach letzterem auch das e t. Man schreibe einfach: non resistit vobis. 5, 7: ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον = donec accipiat temporaneum et serotinum = bis sie (die Frucht) Frühregen und Spätregen bekomme. Das ist wenigstens die gewöhnliche Erklärung; ob sie Berechtigung hat, ist immerhin fraglich. Aufmerksam gemacht sei auf Cod. Corb. = usquequo accipiat matutinum et serotinum fructum, wirklich beachtenswert. 5, 15: καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος = et alleviabit eum dominus, noch bei Hetzenauer (Biblia sacra). Alleviare = leichter machen, erleichtern, ist ein späteres Verbum; es findet sich Apg. 27, 38 für ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον = alleviabant navem. Indes an unserer Stelle kam das Verbum sicher erst später in den Text. A. hat adlevabit= allevabit, und dieses ist ganz untadelig und für definitive Aufnahme zu empfehlen = der Herr wird den Kranken aufrichten. 5, 16: πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη = multum enim valet deprecatio iusti assidua. Zu dem enim gibt der griechische Text keine Berechtigung. Assidua = anhaltend wäre passender als Uebersetzung für δέησις ἐκτενής, vgl. Apg. 12, 5: oratio sine intermissione. ἐνεργουμένη bedeutet wohl = tatkräftig. Cod. Corb. hat gleichfalls schief frequens. 5, 17: Ἡλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν = Elias homo erat similis nobis passibilis. Das griechische Adjektiv finden wir auch Apg. 14, 15, wo die Vulg. es wiedergibt mit:

mortales similes vobis homines. Die Uebersetzung ist weniger gelungen = denselben Empfindungen, Schwächen und Leiden unterworfen. Cod. Corb. hat einfach: Elias homo erat similis nobis.

Die Untersuchung ist zu Ende. Ueberblicken wir dieselbe, so ergibt sich in dem verhältnismäßig kleinen Brief eine ziemlich große Zahl von Verstößen und darnach reichlich Gelegenheit zu Verbesserungen für die mit der Revision Beauftragten. Es ist nicht anzunehmen, daß der neue mit Sehnsucht erwartete griechische Text in der Ausgabe, die v. Soden besorgt, Ueberraschungen bringen wird. Der Text ist uns ziemlich einheitlich überliefert. Bei aller Schonung der bisherigen Gestalt des Vulgatatextes läßt sich für den Jakobusbrief eine nach allen Seiten befriedigende Form der lateinischen Uebersetzung finden. Empfehlen dürfte sich eine weit gehende Berücksichtigung und Benützung der hochbedeutsamen altlateinischen Uebersetzung, die uns der Cod. Corb. bietet. Die Version wird durch solche Benützung an Altertümlichkeit nicht verlieren, sondern eher gewinnen. Die Wiedergabe des griechischen Jakobus in diesem Kodex harmoniert mit dem ursprünglichen Text sicher weit mehr als die uns bis jetzt vorliegende Vulgata.

2.

Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians.

Von P. **Joseph Hontheim** S. J. in Valkenburg (Holland).

(Fortsetzung.)

VI. Das Lukasevangelium im Diatessaron.

1. Für Lukas gelten dieselben Prinzipien wie für Markus. Die Perikopen bei Lukas werden ohne Rücksicht auf ihre Stellung beim Evangelisten neben die Parallelen des Mat-

thäus oder Markus oder Johannes gestellt. Ich notiere nur einige Verschiedenheiten in der Überlieferung.

a) Die Parabel vom Abendmahl (Luk. 14, 16—24) tritt neben Matth. 22, 1—14 (T 91). So G und L. A setzte Luk. 14, 16—24 = Matth. 22, 1—14 hinter Luk. 14, 1—15 (T 71). Vgl. III, 12; VII, 8c.

b) Die Parabel von den Pfunden (Luk. 19, 11—27) tritt neben Matth. 25, 14—30 (T 99). So G. L und A unterschieden später die beiden Stücke, gingen aber in der Stellung der Lukasperikope jeder seine eigenen Wege (was auf spätere Entstehung der Unterscheidung hinweist). L bringt sie (L 152) möglichst bald hinter der Parallele Matth. 25, 14—30 (L 150). Aber A (A 31, 36—52) stellt sie hinter Luk. 18, 35—19, 10 (T 76. 77. A 31, 15—35). Vgl. VII, 8c.

c) Die Salbung der Sünderin (Luk. 7, 36—50) wird mit der Salbung in Bethanien (Matth. 26, 6—13; T 78) identifiziert. So L. G und A unterschieden später beide Stücke, bringen aber die Lukasperikope an verschiedenen Stellen. A (A 14, 45—15, 11 bringt sie mit Rücksicht auf ihre Stellung im Evangelium gleich nach Luk. 7, 18—35 (T 33 a), d. i. beim nächstfolgenden größeren Einschnitte der Erzählung (vor der Sendung der 72 oder vor A 15,15—36 = T 35). G (G 25) hingegen, bei dem nach Luscinius Luk. 7, 18—35 (die Gesandtschaft des Täufers) ganz ausgefallen ist (III, 8), bringt deshalb unsere Perikope früher gleich nach Luk. 7, 11—17 (T 24; G 23—24).

d) Die Disposition von A 12, 40—15, 38 zeigt eine Reihe von Unregelmäßigkeiten, die an verschiedenen Stellen unserer Arbeit zur Sprache kommen. Eine derselben haben wir soeben erwähnt. Wir wollen deshalb im Interesse größerer Klarheit hier eine tabellarische Übersicht über den Bau dieses ganzen Abschnittes einlegen und daran einige Bemerkungen knüpfen.

(Tabelle siehe folgende Seite).

A	T		
12, 40—13, 30	32, 1	Matth. 9, 35—10, 1; 10, 5—11, 1	Sendung der Apostel (III, 8).
13, 31—35	31	Luk. 10, 38—42	Maria und Martha (VI, 2 c).
13, 36—37	32, 3	Mark. 6, 12—13	Wirken der Apostel.
13, 38—14, 14	33 a	Matth. 11, 2—19	Gesandtschaft des Täufers.
14, 15	38, 1	Mark. 3, 20	Die leibl. Verwandten Jesu (V, 1 c; III, 9).
14, 16	39, 2	Luk. 11, 14	Heilung eines Besessenen nach Lukas (III, 5).
14, 17—36	39, 3	Matth. 12, 24—37; Luk. 11, 15—23	Belzebubstreit ob dieser Heilung (III, 5).
14, 37—40	53, 2	Luk. 12, 54—56; Matth. 16, 2—4	Ähnliche Streitreden (VI, 1 e; III, 11).
14, 41—42	39, 1	Matth. 12, 22—23	Heilung des Besessenen nach Matthäus (III, 5).
14, 43—44	34	Mark. 6, 30—31	Rückkehr der Apostel (V, 1 d).
14, 45—15, 11	78, 2	Luk. 7, 36—50	Die Salbung der Sünderin (VI, 1 c).
15, 12—14	97, 3	Jo. 2, 23—25	Reflexion über den Unglauben der Juden (IV, 5 f).
15, 15	35, 1	Luk. 10, 1	Sendung der 72 (VI, 2 a).
15, 16—26	32, 2	Luk. 10, 2—12	Reden Jesu an die Jünger (VI, 2 a).
15, 27—31	33 b	Luk. 10, 13—15; Matth. 11, 20—24	Wehruf über die Städte (V, 1 d).
15, 32—36	35, 2	Luk. 10, 16—20	Rückkehr der 72.
15, 37—38	36, 1	Luk. 10, 21—22; Matth. 11, 25—27	Jubelruf Jesu bei der Rückkehr.

Ursprünglich war die Ordnung: T 31. 32, 1. 32, 2. 32, 3. 33 a. 33 b. 34. 35, 1. 35, 2. 36, 1. [Diese Ordnung hat L treu bewahrt. Nur ist T 32, 1—3 = L 45 durch einen Irrtum auf den Berg der acht Seligkeiten ausgewandert. Wir haben nämlich: T 31 = L 64; T 33 a = L 65; T 33 b = L 66; T 34 = L 67; T 35, 1 = L 68 a, 1; T 35, 2 = L 68 a, 2; T 36, 1 = L 68 b, 1]. Es gab nur eine Rede Jesu an die Jünger, nämlich an die Zwölfe (T 32). Von der Rede an die 72 waren nur die paar Worte Luk. 10, 16 (T 35, 2) vorhanden; alles übrige (Luk. 10, 2—15) war anderswo untergebracht (T 33 b = Luk. 10, 13—15) oder als Parallele zur

Rede an die Apostel (T 32, 2 = Luk. 10, 2—12) weggelassen (VI, 2 a). A erweiterte den Text zunächst dadurch, daß er der Rede an die Zwölfe nach Matthäus eine parallele Rede an die 72 nach Lukas (10, 2—20) an die Seite stellte. Es wurde also hinter Luk. 10, 1 (T 35, 1) das Stück Luk. 10, 2—12 (T 32, 2) beigefügt, das bisher als Parallele zu Matthäus (9, 35 ff.) einfach weggefallen war. Dazu traten die Verse Luk. 10, 13—15 = Matth. 11, 20—24 (T 33 b), die bisher vor der Sendung der 72 unmittelbar hinter Matth. 11, 2—19 (T 33 a) gestanden hatten. Dann folgte Luk. 10, 16, das auch schon früher hier gelesen wurde. Weiterhin geriet durch einen Irrtum T 31 hinter T 32, 1 (VI, 2 c). Somit hatte man die Ordnung: T 32, 1. 31. 32, 3. 33 a. 34. 35, 1. 32, 2. 33 b. 35, 2. 36, 1. — Den Einschnitt zwischen den beiden Jüngersendungen, d. i. zwischen T 34 und T 35, 1, benutzte man, um aus ihrem Zusammenhang geratene Stücke oder Duplikate unterzubringen, und so wuchs der Text immer mehr an. Zunächst stellte man den Belzebubstreit A 14, 15—36 (T 38, 1. T 39, 2—3)[1]) hierhin, vielleicht weil er an den Rand geraten war und man nicht mehr wußte, wohin er gehörte (III, 5). Dem fügte man zwei Dubletten bei: A trennte nämlich die Salbung der Sünderin Luk. 7, 36—50, die ursprünglich mit der Salbung in Bethanien (T 78) verwoben war, von dieser ab (VI, 1 c) und stellte in Ermangelung eines besseren Platzes die so geschaffene Dublette in unseren Einschnitt (A 14, 45—15, 11). Ebenso ward die Reflexion Jo. 2, 23—25, die ursprünglich als Parallele zu Jo. 12, 36—50 übergangen war, später eigens nachgetragen (IV, 5 f) und in unserem Einschnitte untergebracht (A 15, 12—14). Zu alledem erfuhr noch der Belzebubstreit einige Erweiterungen. Zunächst ward mit Rücksicht auf Luk. 11, 16 das Stück Luk. 12, 54—56 beigefügt, das dann auch die Parallele Matth. 16, 2—4 an sich zog (A 14, 37—40; vgl. III,

[1]) T 38, 2 oder Mark. 3, 21 oder A 7, 46 hatte sich bereits früher hinter Matth. 12, 8 verloren. Vgl. V, 1 c. III, 9.

11). [Luk. 12, 57—59 fielen einfach weg als Parallele zu Matth. 5, 25—26.] Endlich wurden Luk. 11, 14 und Matth. 12, 22—23 als zwei Wunder unterschieden, und nur Luk. 11, 14 behauptete den alten Platz an der Spitze des Belzebubstreites (A 14, 16), während Matth. 12, 22—23 am Ende nachgetragen wurde (A 14, 41—42). — So war folgende Ordnung entstanden: T 32, 1. 31. 32, 3. 33 a. 34. (38, 1. 39, 2. 39, 3. 53, 2. 39, 1. 78, 2. 97, 3). 35, 1. 32, 2. 33 b. 35, 2. 36, 1. [Diese Ordnung unterscheidet sich von der vorhin genannten nur durch die Zusätze, welche wir in Klammer gesetzt haben.] Das ist aber genau die Ordnung von A, nur daß T 34, das vor den Zusätzen stand, später in deren Mitte (hinter den Belzebubstreit zwischen T 39, 1 und 78, 2) geriet. — Denken wir uns in A alle Zusätze (A 14, 15—42 und 14, 45—15, 14) getilgt, so finden wir, daß A und T (resp. L) sich in ihrer Ordnung nicht mehr wesentlich unterscheiden.

Nach dem Gesagten stand in gewissen Verfahren von A die Salbung der Sünderin unmittelbar hinter dem Belzebubstreit, ohne daß Mark. 6, 30—31 (T 34) dazwischen trat. Das wird positiv bezeugt durch Petrus Comestor, dem offenbar verschiedene Rezensionen des lateinischen Diatessaron vorlagen. Von ihm wird später die Rede sein (X, 2). Er berichtet, daß einige die Salbung der Sünderin hinter den Belzebubstreit setzen, während die meisten sie mit der Salbung in Bethanien identifizieren (Migne, P. L. 198, 1571).

e) Ich bemerke noch, daß der Rangstreit 22, 24—30, der bei Lukas in die Passion fällt, im Diatessaron als Parallele mit der Bitte der Zebedäiden verwoben ist (T 75). So bei G und L und teilweise (Luk. 22, 24—26) bei A. Doch ist Luk. 22, 27—30 bei A (A 44, 31—33) mit der Passionsgeschichte, d. i. mit der Fußwaschung, verwoben. — Luk. 11, 5 3—12, 3 mit der Warnung vor dem phärisäischen Sauerteig ist bei L (und G?) übergangen als Parallele zu Matth. 16, 1—6 (T 53; A 41, 16—20). Aber A trug es, wie so viele andere Parallelen

später eigens nach, nämlich in der Reflexion über den Unglauben der Juden (T 97; 41, 7—26). Ebenso fehlt Luk. 12, 54—59 (die Wetterzeichen am Himmel) in L (und G?) als Parallele zu Matth. 16, 2—4 (T 53; A 14, 37—40). [In L ist dann weiter auch Matth. 16, 2—4 ausgefallen, so daß in L jeder Ausspruch über die Wetterzeichen fehlt. Vgl. III, 11]. In A aber ward es später nachgetragen, und zwar mit Rücksicht auf Luk. 11, 16 im Belzebubstreit (Luk. 11, 14—23; Matth. 12, 22—37; A 14, 16—42; T 39). Vgl. VI, 1 d. — Auch Luk. 17, 20—21 (das unscheinbare Nahen des Reiches Gottes) dürfte ursprünglich gefehlt haben als Parallele zu Matth. 24, 26 (T 98; L 141 a; A 40, 22—23). Heute aber findet es sich ausdrücklich in L und A. Es ist mit einer zweiten summarischen Bemerkung über das letzte Wirken Jesu in Jerusalem (L 141 b; A 40, 24—25; T 93) verbunden und vor Matth. 23 (L 142; A 40, 26 ff.; T 96) ans Ende der Johannesfolge gestellt; vgl. V, 2 und IV, 6.

2. Die Lukasperikopen, zu welchen die anderen Evangelien keine Parallele bieten, werden meist möglichst nahe zu den Abschnitten gestellt, neben denen sie bei Lukas stehen.

a) So tritt Luk. 7, 11—17 (T 24) hinter 7, 1—10 = Matth. 8, 5—13. Luk. 10, 1—20 (T 35) ist vor 10, 21—22 = Matth. 11, 25—30. [Doch war ursprünglich die Rede an die 72 Jünger 10, 2—12 mit der Rede an die 12 Apostel (T 32) verwoben. So richtig L gegen A. Denn Tatian liebt es, Parallelstücke zu vereinigen (VI, 1 d; V, 1 d). Über 10, 13—15 vgl. V, 1 d.] Luk. 10, 29—37 (T 92; der barmherzige Samariter) tritt hinter Luk. 10, 25—28 = Matth. 22, 34—40. Die Szene mit Zachäus Luk. 19, 1—10 (T 76 b) tritt neben die Blindenheilung bei Jericho 18, 35—43 = Matth. 20, 29—34, aber mit Rücksicht auf Matth. 20, 29 davor und nicht dahinter, wie bei Lukas. Matthäus ist eben überall maßgebend. In alledem stimmen G, L und A überein. Nur ist bei L das Wunder zu Naim Luk. 7, 11—17 (T 24) hinter die

folgende Perikope (T 25 a), d. i. hinter die Heilung der Schwiegermutter des Petrus geraten, so daß der Herr nach der Heilung der Schwiegermutter nach Naim geht und den Sohn der Witwe erweckt und dann am gleichen Tage nach dem Hause des Petrus zurückeilt, wo er am Abend viele Kranke heilt. Das ist offenbar nur ein Irrtum der Schreiber: L 50 stand ursprünglich vor L 49.

b) Luk. 4, 14 (nach dem Tode des Täufers kommt Jesus nach Galiläa) wird ganz naturgemäß mit Matth. 4, 12—16, Mark. 1, 14 und Jo. 4, 1—3 identifiziert (T 16), und ebenso naturgemäß schließt sich gleich Luk. 4, 15 ff. an (die Predigt in Nazareth). Aber bei 4, 22 a bricht Tatian ab und stellt 4, 22 b—30 als Parallele zu Matth. 13, 55—58 (T 44). Somit unterscheidet das Diatessaron eine zweimalige Predigt Jesu in Nazareth. Matthäus und Markus reden nur von der zweiten. Lukas aber berichtet beide, indem nur der zweite Teil seiner Erzählung mit der Parallele bei Matthäus identifiziert ist, während der erste auf einen andern weit früheren Besuch bezogen wird. Diese auffallende Zweiteilung einer offenbar einheitlichen Erzählung des Lukas ist vielleicht darin begründet, daß Tatian den Widerspruch, den Jesus fand, nicht gleich im Anfange des öffentlichen Lebens allzu stark hervortreten lassen wollte. — In dieser merkwürdigen Zweiteilung von Luk. 4, 14—30 stimmen G, L und A überein. Nur ist bei L und A Luk. 4, 14 offenbar unrichtig mit Jo. 2, 12 (vor dem Tode des Täufers kommt Jesus nach Galiläa) identifiziert und ist deshalb die erste Predigt in Nazareth früher, d. i. hinter der Hochzeit von Kana (T 11) eingesetzt. Vielleicht hängt es mit diesem Eindringen von Luk. 4, 14—22 a hinter T 11 zusammen, daß bei L die Hochzeit von Kana den Platz räumte und sich auf den Berg der acht Seligkeiten verirrte; vgl. IV, 1 q. Bei L nimmt also die erste Predigt in Nazareth einfach den Platz der Hochzeit von Kana ein, bei A folgt sie derselben unmittelbar.

c) Nachdem Luk. 10, 23—37 und 11, 1—13 zu ihren Matthäusparallelen (T 43. 92. 20) gestellt waren, ohne daß 10, 38—42 ihnen hätte folgen können, stand die Erzählung von Martha und Maria (Luk. 10, 38—42; T 31) zwischen Luk. 10, 22 und 11, 14, d. h. zwischen einer Jüngersendung und einer Belzebubanklage. Diese Stellung hat die Perikope im Diatessaron bewahrt, indem sie zwischen die Belzebubanklage Matth. 9, 34 (T 30) und die Apostelsendung Matth. 9, 35—11, 2 (T 32) trat. Zwischen Luk. 10, 22 und 11, 14 konnte sie nicht gestellt werden, weil diese Verse im Diatessaron weit von einander (T 36 und 39) abstehen. In dieser eigentümlichen Stellung der Perikope stimmen wieder G, L und A überein. Nur steht bei A das Stück infolge einer Umstellung mit dem folgenden inmitten der Apostelsendung statt davor, d. h. A 13, 31—35 steht mitten in A 12, 40—13, 37 statt vor A 12, 40. Bei L sind die ursprünglichen Verhältnisse dadurch etwas verschleiert, daß die Apostelsendung (T 32) auf den Berg der acht Seligkeiten ausgewandert ist (III, 8). Infolgedessen steht unsere Perikope vor T 33 statt vor T 32. Ähnlich liegt die Sache bei G, weil T 32—34 bei Luscinius sich nicht nachweisen lassen. Infolgedessen steht unsere Perikope hier vor T 35 statt vor T 32. Endlich ist bei L und G die Belzebubanklage Matth. 9, 34 (T 30) durch Matth. 12, 22—37 (T 39) erweitert, und erst auf diese Erweiterung folgt unsere Perikope, nicht unmittelbar auf T 30.

d) Luk. 15, 1—2 (die Sünder bei Jesus) tritt in die Nähe von 15, 3—32 = Matth. 18, 12—14 (T 60), und zwar in den nächsten bedeutenderen Einschnitt der Erzählung, also vor Jo. 7, 1 (T 63), d. i. hinter Matth. 19, 1—15. So richtig bei L. Bei G lassen sich die Verse nicht nachweisen. Bei A hat der oben (III, 10) erwähnte Umtausch von T 59 b (Matth. 18, 10—11) und T 62 (Matth. 19, 1—15 nebst angehängtem Luk. 15, 1—2) die Sachlage geändert und hat die Verse Luk. 15, 1—2 unmittelbar vor 15, 3—32 = Matth. 18,

12—14 gebracht. Vielleicht ist gerade der Wunsch, Luk. 15, 1—2 unmittelbar vor 15, 3—32 zu setzen, ein Grund zur Umstellung gewesen. Vgl. VII, 5; VII, 8 c.

3. a) Mehrfach finden wir auch Perikopen verwandten Inhaltes zusammengestellt. Der reiche Fischfang oder die Apostelberufung nach Lukas (5, 1—11; T 13) tritt hinter die Berufung nach Johannes (T 10. 11) und die nach Matthäus (T 12). — Luk. 12, 35—38 (T 100) tritt hinter Matth. 25, 1 bis 30, weil die Begriffe lucernea ardentes in manibus und servi expectantes dominum beiden Perikopen gemeinsam sind. — Luk. 18, 1—8 (T 89) tritt zu Matth. 21, 21—22, weil beide von der Macht des Gebetes handeln. — Luk. 18, 9—14 (das heuchlerische Gebet des Pharisäers; T 83) tritt neben Mark. 12, 41—44 (die heuchlerischen Almosen der Pharisäer). In all diesen Punkten stimmen G, L und A überein.

b) Luk. 12, 13—21. 47—50 und 16, 1—31 bilden mit Matth. 19, 16—20, 16 ein großes Lehrstück über den Reichtum und die mit ihm beschäftigten Verwalter und Löhner (T 67—70). Erst haben wir Lehrstücke über den Reichtum: Matth. 19, 16—30, dem Luk. 12, 13—21 voraufgeht und Luk. 16, 14—31 als passender Abschluß und als Widerlegung der Christi Lehre verlachenden Pharisäer nachfolgt. Dann kommen Lehrstücke über die Verwalter und Löhner: Matth. 20, 1—16, dem Luk. 16, 1—13 vorausgeht; an Luk. 16, 1—13 werden die inhaltsverwandten Verse 12, 47—50 angehängt. In alledem stimmen L und G überein; nur hat bei G Luk. 12, 13—21 mit der vorausgehenden Perikope Joh. 8, 12—10, 21 den Platz gewechselt (und Luk. 12, 47—50 läßt sich nicht nachweisen). Auch A hat ganz die gleiche Folge. Nur ist hier Luk. 16, 1—13 d. i. T 69 a mit den angehängten Versen 12, 47—50 d. i. T 69 b später ganz wie beim Evangelisten hinter Luk. 15, 3—32 (T 60) gestellt worden, und dann haben weiterhin T 69 b und T 61 b den Platz getauscht. Vgl. darüber VII, 5 Fußnote.

4. a) Einige Male bestimmten chronologische Erwägungen

die Stellung der Perikopen. Luk. 9, 51 und 17, 11 wurden auf die Reise zum letzten Osterfeste als auf die einzige von den Synoptikern erwähnte Reise nach Jerusalem bezogen. Es handelt sich um die ersten Anfänge der Reise. Denn 17, 11 steht der Heiland erst an der galiläischen Grenze von Samarien; 9, 51 ist er schon etwas weiter in Samarien vorangegangen. Deshalb treten 17, 11—19 (T 73) und 9, 51—56 (T 74) gleich hinter Joh. 2, 13 (Aufbruch zur Reise) und vor Matth. 20, 17; und zwar muß 17, 11—19 vor 9, 51—56 stehen. So übereinstimmend bei G, L und A. Nur hat bei L und A Luk. 9, 51—56 seine Stelle verlassen, um sich der „Johannesfolge" anzuschließen (IV, 6).

b) Auch Luk. 13, 22 (T 76 a) wurde auf die letzte Osterreise bezogen und so wurde 13, 22—30 unmittelbar vor der Ankunft in Jericho gleich hinter Matth. 20, 17—20 untergebracht. Später hätte sich kaum noch ein geeigneter Platz gefunden. So L und A (bei G ist die Perikope nicht nachzuweisen).

c) Es bleiben noch drei Perikopen übrig: Luk. 13, 1—17; 13, 31—33; 14, 1—15. Ihre Stellung in der Nähe von 13, 22—30 deutet darauf hin, daß sie der letzten Zeit des öffentlichen Wirkens angehören. Im 3. Jahre lassen sie sich nicht bequem unterbringen; dasselbe ist auch ohnehin mit Erzählungsstoff reich besetzt. Es scheint also das beste, sie möglichst an das Ende des 2. Lehrjahres zu rücken. In der Tat bildet das letzte der drei Stücke (14, 1—15; T 71) den Schluß des 2. Jahres. Die zwei andern Stücke (T 64) stehen im letzten größeren Einschnitt der Tätigkeit des 2. Jahres, d. i. unmittelbar vor dem Laubhüttenfest, und zwar zwischen Jo. 7, 1 und 7, 2. In alledem stimmen G, L und A überein. Nur ist Luk. 13, 31—33 (Herodes, ein Fuchs) bei L und A mitten in die Erzählung vom Mondsüchtigen (hinter Mark. 9, 15; T 57) eingesetzt. Diese unmögliche Stellung verdankt die Perikope offenbar nur einem sehr alten Irrtum der Schreiber.

5. Zum Schluß müssen wir einen kurzen Blick auf die Jugendgeschichte Jesu im Diatessaron werfen. Auf den Prolog Jo. 1, 1—5 folgt zuerst die Jugendgeschichte nach Lukas (1, 5—2, 52); dieser Evangelist greift ja am weitesten zurück (bis zur Verkündigung der Geburt des Täufers). Dann folgt die Jugendgeschichte nach Matthäus (1, 18—2, 23). Nur wird Matth. 1, 18—25 (Schwangerschaft der Mutter Jesu) naturgemäß antizipiert und vor der Geburt Christi (Luk. 2, 1) eingelegt; ebenso natürlich ist, daß die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus (Luk. 2, 40—52) postponiert wird und hinter Matth. 2, 23 (Rückkehr aus Ägypten) tritt. In dieser Disposition stimmen G, L und A überein. Nur haben in G die zwei nebeneinander stehenden Abschnitte Luk. 2, 32—39 (Darstellung im Tempel) und Matth. 2, 1—12 (Ankunft der Weisen) wohl mit Rücksicht auf die Ordnung der Feste im Kirchenjahr ihren Platz gewechselt.

Luk. 1, 1—4 (Prolog) fehlte im Diatessaron; denn dasselbe begann nach allgemeiner Überlieferung mit Jo. 1, 1; vgl. VI, 1 a. Desgleichen fehlten nach dem Zeugnis der Alten die Genealogien Matth. 1, 1—17 und Luk. 3, 23 b—38. — So finden wir es tatsächlich bei A. Auch bei G lassen die besagten Stücke sich nicht nachweisen. Aber in L sind sie später beigefügt worden (L 1 a = Luk. 1, 1—4; L 5 a = Genealogien).

VII. Vergleich von T, G, L und A.

1. T ist die auf Grund einer Vergleichung von G, L und A erschlossene wahrscheinliche Urform des Diatessaron, resp. eine Disposition des evangelischen Erzählungsstoffes, die sich der Urform des Diatessaron so weit zu nähern sucht, als dies auf Grund der Überlieferung möglich ist. Ein Blick auf unsere Tabelle zeigt nun, daß T moralisch mit G identisch ist. T ist also nicht ein bloßes Produkt wissenschaftlicher Kombination, dessen reale Existenz nur durch komplizierte Schlußfolgerungen bis zu einem gewissen Grade und teilweise wahr-

scheinlich gemacht werden kann, sondern es ist eine durch die Überlieferung unmittelbar gegebene Größe, deren Existenz in allen wesentlichen Zügen nicht in Frage gestellt werden kann, mag man nun mit uns glauben, daß sie der Urform des Diatessaron sehr nahe komme, oder sie lieber für die weitgehendste Korruption dieser Urform halten.

2. Von T weichen die überlieferten Rezensionen des Diatessaron mehr oder weniger stark ab. Die vier wichtigsten Unterschiede, die wir „primäre Störungen" nennen wollen, sind die nachgenannten: a) die „Markusfolge" (vgl. III, 9); b) die „Johannesfolge" (vgl. IV, 6); c) die Verschiebungen von Matth. 12, 22—50 (vgl. III, 5. 6); die Verschiebungen von Jo. 4, 4—54 (vgl. IV, 8). — Bei A finden sich alle 4 primären Störungen, bei L nur die drei letzten, bei G nur die zwei letzten. In diesen zwei letzten Punkten gehen also G, L und A jeder seine eigenen Wege. Da blieb uns nichts anders übrig, als Matth. 12, 22—50 (T 39. 40. 42) in T jene Stellung anzuweisen, die ihm nach dem Prinzip, daß die Ordnung des Matthäusevangeliums im Diatessaron maßgebend ist, zukommen muß; für Matth. 12, 38—50 ist das auch positiv durch A bezeugt. Über die Gesichtspunkte, unter denen Jo. 4, 4—54 (T 52. 23) von uns seine Stellung in T erhielt, ist IV, 8 das Nötige gesagt worden. — Unter dem Namen der Markusfolge begreife ich auch die Verschiebungen, welche die Berufung des Matthäus (T 14) in G, L und A erfahren hat; vgl. III, 3.

3. Zwischen G und T bestehen, abgesehen von den zwei eben erwähnten primären Störungen, nur fünf geringfügige Differenzen: a) und b) G 5 und G 68 (T 5. 67) haben den Platz mit der unmittelbar davor stehenden Perikope vertauscht; vgl. VI, 5. 3 b. c) Die Episode vom Tode des Täufers bringt G anders unter als T (T 45; G 16); vgl. III, 7. d) Die Salbung der Sünderin (Luk. 7, 36—50) ist bei G nicht mit der Salbung in Bethanien vereinigt (T 78), sondern bildet für sich ein neues getrenntes Stück (G 25); vgl. VI, 1 c d. e) G

hat den Text durch die Perikope von der Ehebrecherin erweitert (G 97). vgl. IV, 4 [1]). — Bei a), b) und c) stimmt T mit L und A überein; bei d) mit L; bei e) mit A. Bei d) weichen also G und A von T ab, aber sie stimmen auch unter sich nicht überein. Desgleichen weichen bei e) G und L von T ab, ohne unter sich übereinzustimmen. T ist also in allen fünf Fällen, in denen es sich von G unterscheidet, mindestens durch ein Zeugnis der Überlieferung gedeckt (meist durch zwei), niemals widersprechen ihm zwei übereinstimmende Zeugnisse.

4. In L sind zunächst drei auffallende Entstellungen zu berichtigen. Die Hochzeit zu Kana (T 11) und die Sendung der Apostel (T 32) finden wir auf den Berg der acht Seligkeiten verlegt, und die Auferweckung des Jünglings von Naim (T 24) fällt zwischen Matth. 8, 15 und 8, 16, also auf einen Missionsgang, den der göttliche Heiland am Nachmittag vom galiläischen Meere nach Naim hin und zurück unternahm. Diesen drei offenbar verirrten Perikopen muß zunächst mit Rücksicht auf G und A der ihnen gebührende Platz angewiesen werden. Beim Wunder zu Naim braucht man da bloß zwei unmittelbar auf einander folgende Perikopen umzustellen. Vgl. IV,1 d. q; VI, 1 d; VI, 2 a. — Nachdem diese drei Irrtümer verbessert sind, sehen wir zu unserer Überraschung, daß A, nicht weniger als G, identisch ist mit T und, abgesehen von den drei oben genannten primären Störungen, nur durch zwei Verschiebungen, die ihm mit A gemeinsam sind, sich von T unterscheidet. Wir finden nämlich die Antrittspredigt in Nazareth (T 17) hinter der ersten Ankunft in Galiläa, nicht erst hinter der zweiten. Und der Ausspruch Jesu über Herodes, den Fuchs (T 64), hat sich mitten in die Erzählung von der Heilung des Mondsüchtigen begeben; vgl. VI, 2 b 4 c. — Zu diesen zwei Verschiebungen treten dann noch einige Erweiterungen, die der Text in L erfahren hat. L 1 a, 5 a. 121. 141.

---

1) Ich glaube nicht erwähnen zu sollen, daß in G, d. h. im Exzerpt des Luscinius, einige Perikopen zu fehlen scheinen.

152 sind spätere Zutaten, d. h. der Prolog des Lukas (1, 1—4), die Genealogien bei Matthäus und Lukas, die Perikope von der Ehebrecherin bei Johannes, die zweite summarische Bemerkung Luk. 17, 20—21 + 21, 37—38 (T 93. 98; L 141), die Parabel von den Pfunden (T 99). Vgl. VI, 5; IV, 4; V, 2; VI, 1 b; VI, 1 e [1]).

5. Die umfassendsten Veränderungen hat A erlitten. Es wurde von allen vier primären Störungen betroffen. Außerdem wurde der Abschnitt T 59 b—62 von einer dreifachen Verderbnis ergriffen. T 69 a b drang nämlich hinter T 60 ein, und dann tauschten sowohl T 59 b und T 62 (vgl. III, 10) als auch T 69 b und 61 b gegenseitig ihre Plätze aus. Vgl. VI, 3 b [2]). — Dazu treten 3 Umstellungen von zwei neben-

1) Die paar Lücken, die der Text bei L zeigt, sind ohne weitere Bedeutung. Man findet sie leicht in unserer Tabelle.

2) Die Verhältnisse möge folgendes Täfelchen illustrieren:

A	T		
25, 27—26, 2	62	Matth. 19, 1—15; Luk. 15, 1—12	Von der Ehescheidung. Kinder und Sünder bei Jesus (VI. 2 d; III, 10).
26, 3—33	60	Luk. 15, 3—32	Gleichnis vom verlornen Schaf und ähnliche.
26, 34—45	69 a	Luk. 16, 1—13	Gleichnis vom ungerechten Verwalter (VI, 3 b).
27, 1—13	61 b	Matth. 18, 23—35	Gleichnis von den 10 000 Talenten.
27, 14—23	61 a	Matth. 18, 15—22	Von der Versöhnlichkeit.
27, 24—27	69 b	Luk. 12, 47—50	Vom Verwalterslohn (VI, 3 b).
27, 28—29	59 b	Matth. 18, 10—11	Achtet die Kinder wegen der Engel (III, 10).

Ursprünglich bestand die Ordnung: T 59 b. 60. 61 a. 61 b. 62. So richtig G und L. Dann drang T 69 a b hinter T 60 ein, wohl um Luk 15, 3—32 und 16, 1—13 unmittelbar auf einander folgen zu lassen. So entstand: T 59 b. 60. 69 a. 69 b. 61 a. 61 b. 62. Dann tauschten die Lehrstücke über die Kinder T 59 b und T 62 den Platz, wohl um Luk. 15, 1—2 und 15, 3—32 unmittelbar auf einander fol-

einander stehenden Abschnitten bei T 7 d, T 31 und T 86. Vgl. IV, 1 q; VI, 2 c; IV, 5 g. — Dann beobachten wir vier andere Umstellungen: zwei derselben sind L und A gemeinsam (sie betreffen die Antrittspredigt Jesu in Nazareth und den Ausspruch Jesu über Herodes, den Fuchs), zwei sind A eigentümlich (die Heilung des Aussätzigen T 21 steht vor T 51, und das Gleichnis vom Hochzeitmahl T 91 steht hinter T 71. Vgl. VI, 2 b. 4 c; III, 9. 12[1]). — Endlich will ich noch fünf Texterweiterungen registrieren: a) Die Salbung der Sündern T 78 ist, wie bei G, von der Salbung in Bethanien getrennt, aber anders untergebracht als bei G. b) Die Parabel von den Pfunden T 99 ist, wie bei L, von ihrer Parallele, der Parabel von den Talenten, getrennt, aber anders untergebracht als bei L. c)—e) Jo. 2, 23—25 (T 97), Luk. 11, 53—12, 3 (T 53) und Luk. 17, 20—21 + 21, 37—38 (T 93. 98) bilden eigene Perikopen. Vgl. VI, 1 c; VI, 1 b; IV, 5 f; VI, 1 e [2]). Überhaupt ist A die umfänglichste Rezension des Diatessaron, obgleich man in Syrien sich gehütet hat, den für das Diatessaron charakteristischen Mangel der Genealogien, von Luk. 1, 1—4 und Jo. 8, 1—11 zu beseitigen.

6. Aus unserer Übersicht können wir schließen, daß aus T sich einerseits G, andererseis A entwickelte. G liegt der Urform T recht nahe, A hat sich weiter von ihr entfernt. L

---

gen zu lassen. So entstand: T 62. 60. 69 a. 69 b. 61 a. 61 b. 59 b. Endlich tauschten T 69 b und T 61 b den Platz, wohl um die Gleichnisreden T 60. 69 a. 61 b unmittelbar aufeinander folgen zu lassen, ohne daß 61 a und 61 b, die inhaltlich zusammengehören, von einander getrennt würden. So entstand: T 62. 60. 69 a. 61 b. 61 a. 69 b. 59 b d. i. die Ordnung von A.

1) Die Versetzung des Verses Mark. 3, 21 (T 38; A 7, 46) scheint kaum der Erwähnung wert, ebensowenig die Verschiedenheit in Behandlung der Sendungsreden (T 32. 35). Vgl. III, 9; V, 1 d (VI 2 a).

2) Andere geringfügigere Augmente, z. B. die Beifügung von Mark. 12, 34 b in A 34, 45 übergehe ich.

nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Die Grundlage von L ist G, resp. das durch die dritte und vierte primäre Störung im Sinne von G veränderte T. Aber L hat aus A einige charakteristische Züge sich angeeignet: die Johannesfolge, die Stellung von Luk. 4, 14—22 (Antrittspredigt in Nazareth) und 13, 31—33 (Herodes, ein Fuchs) und von Jo. 4, 4—45 (die Samariterin) [1]). Beseitigt man diese von A übernommenen Verderbnisse und drei offenbare Entstellungen (n. 4), so steht auch L der Urform T sehr nahe, ja noch näher als G. Ebenso steht A der Urform nicht so ferne, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Denn sieht man von den Erweiterungen des Textes und von den Umstellungen benachbarter Perikopen ab, die ja doch von geringerer Bedeutung sind, so bleiben außer den primären Störungen nur mehr ein paar Unterschiede von T übrig: es haben nämlich T 17. 21. 64, 2. 69. 91 ihre Stelle verlassen, und T 62 hat mit T 59 b (sowie T 69 b mit T 61 b) den Platz getauscht.

Es sind also G, L und A mit T und deshalb auch unter sich identisch. Sie stimmen durchgängig und in den auffälligsten Erscheinungen mit einander überein. Die Unterschiede erweisen sich meist bei näherem Zusehen als sehr geringfügig. Die bedeutenderen aber stehen zum großen Teile in gesetzmäßiger Beziehung zu einander (man denke namentlich an die Markusfolge und die Johannesfolge) und reduzieren sich so schließlich auf eine recht bescheidene Anzahl. Demnach sind G, L und A drei Modifikationen ein und desselben Werkes, und dieses Werk ist das Diatessaron Tatians. Denn als Werk Tatians wird es in den Handschriften mehrfach bezeichnet, und es hat alle Eigenschaften, die für das Diatessaron nach den Zeugnissen der Alten charakteristisch sind. Es hat auch im Altertum, so viel wir wissen, überhaupt keine von Tatians Werk wesent-

1) Auch hat L, ganz wie A, den Text durch Beifügung von Luk. 17, 20—21+21, 37—38 erweitert und die so geschaffene Perikope vor Matth. 23 eingelegt. Vgl. VI, 1 e.

lich verschiedene Evangelienharmonie existiert. Vgl. II, 1.

7. Um das Verhältnis von G, L und A unter sich und zu T möglichst allseitig zu illustrieren, lege ich dem Leser drei Listen vor. Die erste enthält die Nummern von T in der Ordnung von A. Die Daten mit A innerhalb der Liste bezeichnen die Stelle in A, mit der die nächste Nummer der Liste anhebt. Z. B. „A 3, 1: 5. 6 u. s. w." zeigt an, daß der Anfang von T 5 und A 3, 1 einander entsprechen. Die zweite Liste enthält die Nummern von T in der Ordnung von L; die dritte dieselben Nummern in der Ordnung von G. In allen drei Listen sind die „Störungszentren", d. h. die Abschnitte, in denen Abweichungen von der ursprünglichen Ordnung T häufiger auftreten, in eckige Klammern [ ] eingeschlossen. In der Liste für A sind die hier so häufigen Dubletten (vgl. n. 5) in runde Klammern ( ) gefaßt.

Liste für A. A 1, 1: 1. 2. 3. 4. A 3, 1: 5. 6. 7a. 7b. 7d. 7c. 8. 9. A 5, 4: 10. 11. 17. 12. 13. 15. 16, 1. (23, 2). 16, 2 [22. 14, 1. 25. A 7, 1: 26, 1. 14. 26, 2. 28. 14, 3. 29. 37, 1. 38, 2. 37, 2]. 18, 19. A 8, 26: 20. A 11, 1: 23, 1. 24. 27. 30. 32, 1. [A 13, 31: 31. 32, 2. 33a. 38, 1. 39, 2. (53, 2. 39, 1). 34. (78, 3. A 15, 12: 97, 3). 35, 1. 32, 3. 33b]. 35, 2. 36. 40. 41. 42. 43. A 17, 37: 44. 45. 46. A 19, 14: 47. 48. 49. A 21, 1: 50. 52. 21. 51. A 23, 1: 53, 1. 54. 55. 56. 57, 1. 64, 2. 57, 2. A 25, 1: 58. 59a. [62. 60. 69a. A 27, 1: 61b 61a. 69b. 59b]. 63. 64, 1. 65. 67. 68. a. A 29, 12: 68b. 70. 71. 91. 73. 75, 1. A 31, 6: 76. 77. (99, 2). 80. 82. 83. 84. 86. 85. A 33, 1: 88.89. 90. 92. (95, 2). 93, 1. 94. A 35, 17: 95, 1. [66. A 37, 25: 72. 74. A 39, 1: 78, 1. 79. 81. 78, 2. 87. (98, 1. 93, 2)]. 96. A 41, 7: 97, 1. (53, 3). 97, 2. 98, 2. A 43, 9: 99, 1. 100. 101 102.

Liste für L. 0. 1. 2. 0. 3. 4, 5. 6. 7. 8. 9. 10. 17. 12. 13. 14. 15. 16. 18. 19. 20. 32. 11. 21. 23, 1. 25, 1. 24. 25, 2. 27. 28. [23, 2. 29. 40. 41. 42. 30. 39]. 31. 33. 34. 35. 36. 37. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 52. 51. 53. 55. 56.

64, 2. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 67. 68. 69. 70. 71. 73. 75. 76. 77. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 0. 86. 88. 89. 90. 91. 92. 93, 1. 94. 95. [66. 72. 74. 78. 87. 98, 1. 93, 2]. 96. 97. 98, 2. 99, 1. 100. 99, 2. 101. 102.

Liste für G. 1. 2. 3. 4. 6. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 13. 15. 45, 2. 16. 17. 19. 20. 21. 22. 23, 1. 24. 26. 78, 2. 27. 28. [14. 52. 23, 2. 29. 40. 41. 42. 30. 39]. 31. 35. 36. 37. 43. 44. 45, 1. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 53. 55. 56. 57. 58. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 67. 66. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78, 1. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 0. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 94. 95. 96. 98. 99. 101. 102.

Ein Blick auf die Listen zeigt, daß A 4 Störungszentren besitzt, nämlich 2 Hauptstörungszentren und 2 Nebenzentren, in denen die Störungen weniger bedeutsam sind. Die Hauptzentren sind die Markusfolge (III, 9) und die Johannesfolge (IV, 6). Zwischen diesen beiden liegen die Nebenzentren: das Gebiet der Sendungsreden (zwischen T 31 inkl. und T 35, 2 exkl.; vgl. VI, 1 d und das Gebiet der Lehrstücke über die Kinder (zwischen T 59 b und 62; vgl. VII, 5 Fußnote). — G hat nur ein Störungszentrum hinter der Erzählung vom Gichtbrüchigen (T 28); diese Störung reicht bis vor die Erzählung von den beiden Schwestern Maria und Martha (T 31). — L hat zwei Störungszentren: das von G und die Johannesfolge von A. Es verrät sich also hier ganz augenfällig die Mittelstellung, welche L zwischen G und A einnimmt.

Ich bemerke noch, daß die Unterschiede der drei Rezensionen nicht so stark sind, als es nach diesen Listen scheinen könnte. Denn auch die geringfügigsten Differenzen treten in denselben scharf hervor, während die Übereinstimmungen sich mehr verbergen und erst bei näherer Prüfung der Einzelfälle zum vollen Bewußtsein kommen.

8. Zur Charakterisierung von A mögen noch die folgenden Bemerkungen dienen.

a) A ist die umfänglichste Rezension des Diatessaron. Es

hat mehrfach Stücke die ursprünglich als Parallelen übergangen waren, nachträglich beigefügt. So namentlich auf der Strecke A 12, 40—15, 38; vgl. VI, 1 d. Vielleicht hat hier die Synopse des Ammonius auf A eingewirkt.

b) Parallele Stücke, die ursprünglich, wie L zeigt, feiner mit einander verwoben waren, hat A bisweilen mehr mechanisch neben einander gestellt. A hat hie und da mehr als L den Charakter einer Synopse. Auch hier könnte Ammonius von Einfluß gewesen sein. Bei dieser Annahme fällt neues Licht auf die Nachricht einiger Syrer, Ammonius sei bei der Abfassung ihres Diatessaron beteiligt gewesen (I, 5).

c) A nimmt mehr als L und G neben Matthäus Rücksicht auf die Ordnung der Erzählung bei den andern Evangelisten. Rücksicht auf Johannes verrät sich in der Johannesfolge, auf Markus in der Markusfolge. Rücksicht auf Lukas offenbart sich zunächst in der Markusfolge, die in weitem Umfange zugleich eine Lukasfolge ist; dann aber auch sonst, z. B. in der Stellung von Luk. 15, 1—2; 16, 1—13; 19, 11—27; 14, 16—24. Vgl. VII, 5 Fußnote; VI 1b; III, 12.

VIII. Das Diatessaron im Evangelienkommentar Ephrems.

1. Im Evangelienkommentar Ephrems, den Mösinger herausgab, stehen die evangelischen Perikopen in folgender Ordnung: T 1—11. 12 (nur Mark. 1, 15: impletum est tempus). 15. 13. 28. 29. 37 a (Ährenpflücken). 20. 23 (der Hauptmann von Kapharnaum). 24. 27. 30. 32. 31. 33 a. 39 (nur Matth. 12, 22). 78 (Salbung der Sünderin). 35. 36. 40—49. 52. 21. 51. 54—56. 64 b (Herodes, ein Fuchs). 57 a (der Mondsüchtige). 58 a (Tempelsteuer). 62 a (Ehescheidung). 60. 69 a. 61 a. 59 b. 63. 65. 68 a b. 70. 75. 76 b (Zachäus). 77. 80. 83 b (der betende Pharisäer und Zöllner). 86. 88. 85. 89. 90. 92. 94 (nur Jo. 7, 37). 66. 72. 78 (Salbung in Bethanien). 79. 87. 98 a (Luk. 17, 20—21). 96. 97 a (Jo. 12, 36—50). 98 b

(Matth. 24, 1—51). 99—101. — T 6 (der zwölfjährige Jesus) und T 7a stehen mitten in T 7c (Bußpredigt des Täufers). Es ist das offenbar ein Schreibversehen; T 6—7a gehört gleich hinter T 5. T 7c steht, wie bei A, hinter T 7d.

Im Kommentar wird eine stattliche Anzahl von Perikopen bei der Erklärung übergangen. Daraus darf nicht geschlossen werden, daß sie im Diatessaron Ephrems fehlten. Denn die übergangenen Stücke werden oft bei der Erklärung anderer Abschnitte gestreift und als allgemein bekannt vorausgesetzt.

2. Die Ordnung der Perikopen ist bei Ephrem identisch mit der bei A. Wir finden bei ihm die Johannesfolge, indem an T 94 sich T 66. 72. 78. 79. 87. 98a 96 u. s. w. anschließen. Wir finden auch die Markusfolge, denn T 28. 29. 37a stehen vor der Bergpredigt (T 20). Unmittelbar vor dem Pfingstfest (T 51) steht die Heilung des Aussätzigen (T 21) und davor die Erzählung von der Samariterin (T 52). Alles das, wie bei A. Hinter T 32 (Sendung der Apostel) steht T 31 (Maria und Martha), hinter T 33a (Gesandtschaft des Täufers) gleich T 39 (Belzebubstreit), dann die Salbung der Sünderin (T 78), die Sendung der 72 und Jesu Jubelruf (T 36. 37), dann T 40 bis 49. Zwischen T 56 (Verklärung) und T 57 (der Mondsüchtige) schiebt sich T 64 b (Herodes, ein Fuchs) ein usw. usw. Kurz, was immer für A charakteristisch ist, das bietet in gleicher Weise auch Ephrem. — Nur eine Differenz entdecken wir. Der reiche Fischfang (T 13) steht bei Ephrem hinter der Wirksamkeit in Judäa (T 15), bei A steht er davor [1]). Beruht das auf verschiedenen Lesarten im Diatessaron oder hat der Text des Evangelienkommentars eine Umstellung erlitten? Gehört das

1) Daß Ephrem nach dem Fluch über den Feigenbaum (T 86) sofort von dessen Verdorren (T 88) und erst dann vom Besuch des Nikodemus (T 85) redet, der bei A zwischen T 86 und T 88 steht, beweist nicht, daß er im Diatessaron T 85 hinter T 88 las. Denn für die Zwecke der Erklärung war eine solche Umstellung des Textes sehr naheliegend und fast notwendig.

Alinea „Discipuli ejus baptizabant" (Mösinger S. 58) etwa unmittelbar vor das Alinea „Vidit Dominus fidem eorum" (Mösinger S. 59), da beide von der Wirksamkeit des Glaubens handeln? Ich halte das nicht für unwahrscheinlich. Dann wäre die Übereinstimmung zwischen Ephrem und A absolut vollkommen [1]).

3. Nach dem Gesagten existierte A in seiner gegenwärtigen Gestalt, d. h. mit der jetzigen Anordnung der Hauptperikopen, bereits zur Zeit Ephrems, also zweihundert Jahre nach Tatian (Tatian † um 180, Ephrem † 373 [2]). Zweihundert Jahre sind mehr als genügend, um A aus T entstehen zu lassen. Denn ein Werk, wie Tatians Diatessaron lud förmlich dazu ein, neue Ordnungen und Dispositionen zu versuchen, um die Folge der Ereignisse angemessener zu gestalten. Arbeiten dieser Art waren ungemein häufig. Tatian, Ammonius, die eusebianischen Kanones und die verschiedenen Rezensionen des Diatessaron beweisen das. Namentlich in den alten Evangeliarien und Lektionarien begegnen uns zahlreiche harmonistische Versuche aus Syrien, Spanien, Gallien und

---

1) Hamlyn Hill (On the Gospel Commentary of S. Ephraem S. 28—30) sucht durch einige Beispiele zu beweisen, daß Ephrems Kommentar in der Tat mehrfache Umstellungen erlitten habe. Doch sind die meisten dieser Beispiele geringfügig oder wenig beweiskräftig.

2) Es wäre an sich möglich, daß die Ordnung der Perikopen im Kommentar von einem Spätern mit Rücksicht auf A geändert wurde. Die einzelnen Abschnitte in Ephrems Kommentar sind von einander unabhängig und ohne gegenseitige Verbindung, so daß sie ohne wahrnehmbare Störung fast in jede beliebige Ordnung gebracht werden können. Denkbar ist sogar, daß der Kommentar als solcher nicht von Ephrem stammt, sondern eine von einem Spätern aus seinen Werken gezogene Katene darstellt. Doch liegt für solche Annahmen kein hinreichender Grund vor. Jedenfalls ist der Inhalt des Kommentars, abgesehen von der Anordnung, auf Ephrem zurückzuführen. Denn Sprache und Gedanken sind die gleichen, wie wir sie sonst bei Ephrem finden. Vgl. darüber Hamlyn Hill a. a. O. S. 39—73.

andern Ländern der Christenheit [1]). So mochten zu Ephrems Zeiten in verschiedenen Kirchen Syriens verschiedene Rezensionen des Diatessaron im Gebrauch sein, die bald A, bald G oder L später standen. Später dürfte A die Vorherrschaft erlangt haben, vielleicht wegen des Ansehens Ephrems, der gerade diese Rezension zur Grundlage seines Evangelienkommentars gemacht hatte. Wenigstens hat nur A zuverlässige Spuren seines Daseins in Syrien bis auf unsere Zeit hinterlassen.

4. Müssen wir nun nicht A, weil es schon durch Ephrem bezeugt ist, für die Urform des Diatessaron halten? Ich glaube nicht. Auch die Zeugnisse für L gehen hoch hinauf bis bloß 100 Jahre nach Ephrem [2]). Auch L ist durch verschiedene Handschriften bezeugt, die keineswegs alle auf den Codex Fuldensis zurückgehen, sondern oft in vielen Stücken dem ursprünglichen Diatessaron näher stehen als dieser [3]). Über das Alter von G sind wir völlig im Unklaren [4]). Für eine relative Wertbestim-

1) Über harmonistische Versuche in den Lektionarien berichtet Abbé Martin in Revue des questions historiques 1883, 1. S. 366—394; 1888, 2. S. 30 ff.

2) Der Codex Fuldensis ist geschrieben in der Zeit von 541 bis 546 (Ranke S. VIII). Das Original, das Viktor, Bischof von Capua, zufällig entdeckte, und, ohne seinen Ursprung zu kennen, kopieren ließ, muß viel älter sein. Aber weil dem Texte die Bibelübersetzung des Hieronymus zugrunde liegt, darf man über das Todesjahr dieses Vaters (420) nicht hinausgehen. Man wird also die Herstellung der Harmonie in ihrer gegenwärtigen Fassung um 480 ansetzen müssen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem lateinischen Diatessaron in einer von Hieronymus unabhängigen Form ein beträchtlich höheres Alter zukommt.

3) In einigen derselben fehlt Luk. 1, 1—4, und die Harmonie beginnt ganz richtig mit Jo. 1, 1. Vgl. Martin a. a. O. 1888, 2. S. 38. Vgl. unten X, 2. 3. 4.

4) Trotz Zahn halte ich es für wahrscheinlicher, daß L nicht unmittelbar aus dem Syrischen geflossen ist, sondern zunächst auf eine griechische Vorlage zurückgeht. Das Diatessaron und ihm verwandte Kompositionen waren in der griechischen und lateinischen Kirche durchaus nicht so unbekannt, als manche anzunehmen geneigt sind. Aller-

mung der Rezensionen G, L und A fehlen uns genügende äußere Zeugnisse. Da bleibt uns nichts anders übrig, als sie zunächst als gleichwertig anzusetzen und nach innern Gründen und Stimmenmehrheit gegen einander abzuwägen. Auf diesem Wege haben wir das Resultat gewonnen, daß G der Urform näher steht als L und A. Dieses Resultat empfiehlt sich sodann weiter aus inneren Gründen. Denn G (resp. T) läßt sich aus den Prinzipien, die nach dem gemeinsamen Zeugnisse aller drei Rezensionen für die Ordnung des Diatessarons maßgebend waren, vollständig begreifen. L und A (und ein paar als Irrtümer nachgewiesene Positionen in G) lassen sich aus diesen Prinzipien und überhaupt aus innern Prinzipien gar nicht erklären, sondern werden nur verständlich als spätere Veränderungen der Urform G oder T; so aber erklären sie sich sehr einfach. — Wir haben insbesondere zu beweisen versucht, daß die „Markusfolge" und die „Johannesfolge" in A nicht ursprünglich sind. Speziell für die Johannesfolge scheint mir dieser Beweis zwingend zu sein. Wenn aber dem so ist, dann kommt eben G der Urform näher als A. — Unsere Auffassung von der Urform des Diatessaron hat uns dann ferner dazu geführt, in den Rezensionen des Diatessaron vier „primäre Störungen" (VII, 2) zu unterscheiden [1]). Die Erkenntnis dieser Störungen hat die innigste Verwandtschaft der verschiedenen Rezensionen in ein überraschend helles Licht gerückt und die Abweichungen in denselben auf ein paar einfache Regeln zurückgeführt und so leicht verständlich gemacht. — Schließlich erkannten wir sogar, daß nicht bloß G der Urform fast gleich ist, sondern daß auch L ihr nahe kommt (sogar näher als G), wenn man nur eine primäre Störung (die Johannes-

---

dings wußte man meist nicht, daß das Werk, das man in Händen hatte, schließlich auf den Ketzer Tatian zurückging.

1) Man erinnere sich hier auch an die „Störungszentren", die wir VII, 7 aufgezeigt haben.

folge) und drei offenbare Entstellungen beseitigt. Unsere Auffassung verbreitet also über G, L und A und ihr wechselseitiges Verhältnis in jeder Beziehung das reichste Licht. Sie scheint demnach der Wahrheit zu entsprechen.

Aus diesen Gründen glauben wir trotz Ephrem und trotz Codex Arabicus, daß G und L der Urform des Diatessarons näher stehen als A.

IX. Das Diatessaron und die eusebianischen Kanones.

Über die Abfolge der Perikopen im Diatessaron können wir aus den Kanones des Eusebius nicht mehr viel erfahren. Aber im Hinblick auf das I, 6 Gesagte dürfen wir annehmen, daß die Perikopen, welche Tatian als parallel mit einander verwoben hatte, auch bei Eusebius als Parallelen auftreten. Der umgekehrte Schluß ist weniger sicher. Ich will nun ein paar charakteristische Parallelen anführen, in denen Tatian und Eusebius sich begegnen.

1) Matth. 4, 12—16 = Jo. 4, 3 (und 4, 43). Also ist diese Matthäusperikope auch nach Eusebius hinter dem Wirken in Judäa (Jo. 3, 22—36) anzusetzen (T 16).

2) Matth. 4, 23—25 = Mark. 3, 7—12 = Luk. 6, 17—19 (T 18). Also setzen Eusebius und Tatian die Bergpredigt (T 20) in allen drei synoptischen Evangelien an die gleiche Stelle.

3) Matth. 8, 5—13 = Jo. 4, 46—54 (T 23): der Hauptmann von Kapharnaum und der königliche Beamte.

4) Matth. 9, 35—10, 1 = Luk. 10, 2—12 (T 32): die beiden Sendungsreden.

5) Matth. 12, 22 = Luk. 11, 14 (T 39). Eusebius identifiziert also die Heilung des stummen Besessenen Luk. 11, 14 nur mit Matth. 12, 22 nicht aber mit Matth. 9, 32—34; alles das ganz wie Tatian.

6) Matth. 15, 29—39 = Mark. 7, 37 b (T 50): das Wirken in der Dekapolis.

7) Matth. 13, 54—58 = Luk. 4, 22—30 (T 44). Auch Eusebius zerlegt den Besuch in Nazareth Luk. 4, 14—30 in zwei Teile, so daß der zweite Teil mit Matth. 13, 54—58 gleichgestellt, der erste aber auf eine frühere Zeit bezogen wird.

8) Matth. 20, 20—28 = Luk. 22, 24 ff. (T 75). Auch Eusebius vergleicht den Rangstreit beim letzten Abendmahl (Luk. 22) mit der Bitte der Zebedäiden.

9) Matth. 20, 29—34 = Mark. 10, 46—52 = Luk. 18, 35—43 (T 77). Auch Eusebius parallelisiert trotz der anscheinend verschiedenen Zeitangaben alle drei synoptischen Berichte über Blindenheilungen bei Jericho.

10) Matth. 21, 12—13 = Jo. 2, 14—17 (T 80): die beiden Tempelreinigungen.

11) Matth. 22, 1—14 = Luk. 14, 16—24 (T 91): die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl und vom Abendmahl.

12) Matth. 25, 14—30 = Luk. 19, 12—27 (T 99): die Gleichnisse von den Talenten und den Pfunden.

13) Matth. 26, 6—13 = Luk. 7, 36—50 (T 78). Auch Eusebius setzt die Salbung der Sünderin Luk. 7 neben die Salbung in Bethanien[1]).

X. Das Verhältnis des Diatessaron zu gewissen abendländischen Evangelienharmonien.

1. Der spanische Presbyter Juvencus schrieb um 330 eine Art Evangelienharmonie in Hexametern unter dem Titel Evangeliorum libri quattuor; sie begegnet uns auch unter dem Namen Historia evangelica[2]). Die Jugendgeschichte des Herrn wird uns nach Matthäus und Lukas erzählt; die An-

1) Die eusebianischen Perikopennummern findet man am bequemsten bei Nestle in seiner Ausgabe des lateinischen Neuen Testamentes am innern Rande: Novum Testamentum latine 1906. Die 10 Kanonestafeln finden sich ebenda in der Einleitung.

2) Migne 19, 53—346; Huemer, Wien 1891 (Corpus script. eccles. lat. XXIV.

ordnung des Stoffes ist hier die gleiche wie bei Tatian. Für das öffentliche Leben Jesu legt er seiner Darstellung ausschließlich das Evangelium des Matthäus zu grunde und läßt das Sondergut der drei andern Evangelisten unbenutzt. Nur hat er einige johanneische Perikopen eingeschaltet. Nachdem er die Heilung des Gichtbrüchigen und die Berufung des Matthäus (Matth. 9, 1—9) erzählt hat, schließt er (II, 99 ff.) an die Berufung des Zöllners die des Philippus und Nathanael (Jo. 1, 43 ff). Dann bleibt er bei Johannes und erzählt die Hochzeit zu Kana, die erste Tempelreinigung, den Besuch des Nikodemus, das Gespräch mit der Samariterin, die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten (Jo. 1, 43—4, 54; nur das Wirken in der Landschaft Judäa Jo. 3, 22—36 ist übergangen). Nun kehrt er wieder zu Matthäus zurück und spricht vom Gastmahle im Hause des Matthäus u. s. w. (Matth. 9, 10 ff.). Juvencus schiebt also Jo. 4, 4—45 ein zwischen Matth. 9, 1—9 und Matth. 9, 10 ff. Ganz das gleiche haben wir bei G gefunden. Handelt es sich hier um eine unter dem Einfluß des Juvencus später in G eingedrungene Verderbnis? Oder sind Juvencus und G beide von ältern Vorbildern beeinflußt? Mir scheint die letztere Annahme näher zu liegen. Die Einwirkung des lateinischen Juvencus auf den Griechen empfiehlt sich weniger.

Sonst bringt Juvencus aus Johannes nur noch Jo. 5, 19—47 und Jo. 11, 1—46. Jo. 5, 19—47 bringt er hinter Matth. 12, 37 (II, 637 ff.); damit gewinnt er einen guten Übergang von Matth. 12, 37 zu V. 38. — Die Ratsversammlung Matth. 26, 1—6 erinnert den Juvencus an Jo. 11, 47—53. Deshalb schiebt er vor Matth. 26 die Auferweckung des Lazarus (Jo. 11, 1—46) ein (IV, 306—408)[1]).

2. Der Presbyter Petrus Comestor von Troyes († 1178)

---

1. Über das Evangelienbuch des Juvencus vgl. Marold, Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXXIII (1890), 329—341.

schrieb eine Geschichte des alten und neuen Testamentes[1]). Bei der Darstellung des Lebens Jesu[2]) hat er die Ordnung von L. Die Sendung der Apostel z. B. steht (c. 50) zwischen Matth. 7, 29 und 8, 1 (T 32); das Wunder von Naim (c. 54) zwischen Matth. 8, 15 und 8, 16 (T 24) u. s. w. Die Hochzeit von Kana (c. 38) steht allerdings nicht wie bei L hinter der Bergpredigt (Matth. 7, 29), sondern hinter Jo. 1, 43—51 (T 10. 11). Aber Petrus bemerkt ausdrücklich (c. 37), daß manche sie hinter die Bergpredigt verlegen „nach dem Vorbild des Ammonius, des Eusebius und des Theophilus von Antiochien". Dieser Theophilus von Antiochien ist wohl Tatian (I, 7).

Interessant ist die Behandlung des Johannesevangeliums. Petrus Comestor hat die Johannesperikopen von Jo. 1, 35 an genau so gestellt wie G; er weiß nichts von der Johannesfolge. Nur eine einzige Verbesserung hat er sich erlaubt. Nachdem er mit G Jo. 1, 35—2, 11 (T 10. 11) gebracht hat, schließt er sofort (Kap. 39—40) Jo. 2, 11—3, 21 an (und zwar steht die Unterredung mit Nikodemus vor der Tempelreinigung[3]). Damit fällt der Grund fort, weshalb in G Jo. 7, 31—8, 11 bis zum letzten Osterfest hinabgerückt wurde. Comestor läßt also, nachdem er mit G über Jo. 7, 1—31 (T 65) berichtet hat, sofort (Kap. 96—98) Jo. 7, 32—8, 11 sich anschließen. Dann folgt ganz wie bei G die Parabel vom törichten Reichen (T 67; G 68) und erst hierauf wird mit Jo. 8, 12—10, 21 (T 66; G 69—70) fortgefahren. Es folgt Matth. 19, 16 ff. und alles weitere ganz wie bei G. — Es hat also im 12. Jahrhunderte Rezensionen des lateinischen Diatessaron gegeben, die nicht gleich dem Codex Fuldensis die Johannesfolge angenommen, sondern mit G die ursprüngliche Ordnung des Diatessaron in Bezug auf die Johannesperikopen, bewahrt hatten.

1) Historia scholastica (Migne 198, 1053—1722).

2) Migne 198, 1557—1644.

3) Comestor nimmt also zwei Tempelreinigungen an.

3. Theodor Zahn hat zwei in München befindliche ungedruckte Evangelienharmonien, eine lateinische und eine deutsche, näher untersucht und dabei ergab sich, daß beide mit L (codex Fuldensis) verwandt waren, aber doch manche Abweichungen zeigten, durch die sie sich A näherten[1]).

Es sind noch viele andere mittelalterliche Harmonien bekannt[2]). Wir gehen nicht näher auf sie ein. Denn wir würden nichts wesentlich neues lernen. All diese Harmonien stehen unter dem Einfluß des Diatessaron, weichen aber doch mehr oder weniger stark von ihm ab.

4. Durch das Gesagte ist bewiesen, daß es im Abendlande Rezensionen des lateinischen Diatessaron gab, die vom Codex Fuldensis unabhängig waren. Manche dieser Rezensionen, z. B. die von Petrus Comestor benutzte, standen in vielen Stücken dem ursprünglichen Diatessaron näher als Fuldensis. Ja, es dürfte in der Stellung der Hauptperikopen kaum eine Eigentümlichkeit des ursprünglichen Diatessaron geben, die sich nicht in der einen oder andern lateinischen Rezension desselben nachweisen ließe. Der Codex Fuldensis war nicht das einzige und nicht das älteste und nicht das beste lateinische Diatessaron.

XI. Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu im Diatessaron.

1. Das öffentliche Wirken Jesu nach Johannes umfaßt bei G, abgesehen von den vorbereitenden Ereignissen bis zur Hochzeit von Kana (1, 1—2, 12) und dem Wirken in Judäa (3, 22—4, 3) genau ein Jahr, von Ostern bis Ostern. Jo. 2, 13—3, 21 wird mit dem letzten Osterfest identifiziert und

1) Neue kirchl. Zeitschr. 1894 S. 85—120.

2) S. das Verzeichnis der Evangelienharmonien bei Danko, Historia Revelationis divinae Novi Testamenti (Wien 1867) S. XV ff. Vgl. auch Christian Pesch, „Über Evangelienharmonien“ in der Zeitschr. f. kath. Theologie 1886 S. 225 ff. u. S. 454 ff.

nun folgen sich der Reihe nach: das erste Osterfest (Jo. 6), Pfingsten (Jo. 5), Laubhütten (7, 1—10, 21), Kirchweihe (10, 22—11, 54), endlich das zweite und letzte Osterfest (2, 13 bis 3, 21 und 11, 55 bis Schluß). — Bei Luszinius ist allerdings das Fest Jo. 6 nicht ausdrücklich Ostern genannt, aber es ist ohne Zweifel Ostern gemeint.

2. Bei L und A ist diese klare und einfache Sachlage später durch die Johannesfolge getrübt worden. Wir haben hier der Reihe nach Ostern, Pfingsten und Laubhütten. Nun wird merkwürdiger Weise die zweite Hälfte des Laubhüttenfestes mit dem Kirchweihfeste hinter die österliche Tempelreinigung gerückt, so daß auf Ostern, Pfingstfesten und Laubhütten gleich Ostern, dann nochmals Laubhütten, dann Kirchweihe und endlich wieder Ostern folgt. Es scheint also hier das Wirken Jesu nach Johannes zwei Jahre zu umfassen. Aber ich glaube nicht, daß L und A bei ihrer Behandlung des johanneischen Erzählungsstoffes eine chronologische Ordnung beabsichtigen. Die homiletische Erklärung zog es vor Jo. 8, 12—12, 50 möglichst in einem Zuge durchzunehmen, ohne auf die Synoptiker abzuspringen, weil das Johannesevangelium hier (abgesehen von Jo. 12, 1—19) keine Parallelen mit den Synoptikern und damit keine Veranlassung bot, auf sie überzugehen. Dementsprechend haben L und A durch Einführung der Johannesfolge den Stoff disponiert, d. h. nach homiletisch-praktischen, nicht nach chronologisch-theoretischen Gesichtspunkten. Sie können also gar nicht als Zeugen für die Dauer der Wirksamkeit Jesu benutzt werden, weil sie hierüber nichts aussagen[1]).

1) Will jemand die Johannesfolge bei L und A durchaus chronologisch deuten, so ist das so gewonnene Zeugnis wissenschaftlich wertlos. Denn es ist offenbar falsch. Jo. 7, 1—10, 21 handelt gewiß nur von einem einzigen Laubhüttenfest, und Matth. 21, 12 ff. gewiß nur von einem einzigen Osterfest, mögen L und A sagen, was sie wollen. Ebenso hat das christliche Altertum hier gewiß nur ein Laubhüttenfest und

3. Wir haben oben (IV, 7) dargetan, daß G in Bezug auf die Johannesperikopen die ursprüngliche von Tatian selbst ausgehende Ordnung bewahrt hat, und daß die Johannesfolge bei L und A eine spätere Verderbnis ist. Nach der Ansicht Tatians umfaßte also die öffentliche Wirksamkeit Jesu, so weit sie von Johannes beschrieben wird, nur ein Jahr.

4. Das von den Synoptikern berichtete Wirken Jesu läßt das Diatessaron zu einem großen Teile dem von Johannes berichteten Wirken zeitlich vorausgehen. Es wird zwischen dem Wirken in Judäa und der Speisung der 5000, mit der das johanneische Jahr beginnt, eingeschoben. Wie viel Zeit diese Ereignisse beanspruchten, wird nicht gesagt.

Es liegt nahe, dafür ein ganzes Jahr anzusetzen. Denn der Erzählungsstoff (T 8—46) ist hier kaum weniger reich als der im johanneischen Jahr bis zur letzten Osterreise (T 47 bis 72). Man kann aber auch alles, was nach der Hochzeit von Kana berichtet wird (T 12—46), bequem in drei bis vier Monaten unterbringen. — Bei der ersten Annahme umfaßt das öffentliche Wirken Jesu volle zwei Jahre, so daß das erste Jahr den Hauptgegenstand des synoptischen, das zweite den Hauptgegenstand des johanneischen Berichtes bildet. Bei der zweiten Annahme umfaßt das öffentliche Wirken Jesu etwas über ein Jahr, d. i. ein Jahr und zwei gebrochene Jahre, wenn man nach römischem Brauch Ende Dezember (also etwa beim Kirchweihfeste) die Jahreswende ansetzt.

5. Ich glaube, daß Tatian selbst für die Ereignisse von der ersten Brotvermehrung nur ein paar Monate angesetzt hat. Denn in den ersten drei Jahrhunderten war die Ansicht, daß das öffentliche Leben Jesu nur etwas über ein Jahr, d. h. ein Jahr und zwei gebrochene Jahre, gedauert

nur ein Osterfest angenommen; dagegen könnten L und A nimmer aufkommen, wenn sie das auch wollten.

habe, allein herrschend. Wenigstens ist es bis jetzt nicht gelungen auch nur ein einziges einwandfreies Zeugnis beizubringen, das längere Lehrzeit behauptet. Ich sehe hier natürlich von Irenäus ab, der bekanntlich das öffentliche Leben Jesu nach seiner Taufe bis zu zehn Jahren und darüber hinaus ausdehnt. — Tatian berechnet also das öffentliche Leben Jesu auf nur ein volles Jahr; wenigstens spricht nichts gegen diese Annahme. Doch sind zwei volle Jahre nicht bestimmt ausgeschlossen. Drei volle Jahre haben im Diatessaron keinen Platz.

6. Luszinius bringt vor der Antrittspredigt in Nazareth (T 17) die Überschrift „Annus primus Dominicae praedicationis", vor der zweiten Predigt in Nazareth (T 44), also kurz vor der Speisung der 5000 (T 46) um Ostern, steht „Annus secundus" und vor dem Tempelweihfest (T 72) „Annus tertius". Das dritte Jahr geht also von Tempelweihe bis Ostern, es ist demnach ein gebrochenes Jahr mit römischem Jahresanfang Ende Dezember. Auffallend ist, daß das zweite Jahr nicht mit dem Kirchweihfest (Dezember oder Januar), sondern mit der Speisung der 5000, also mit Ostern, seinen Anfang nimmt. Ebenso auffallend ist, daß bei der Taufe Christi oder beim Auftreten des Täufers (vor T 7) die Überschrift „Annus primus" fehlt. Aller Anstoß fällt fort, wenn wir die Überschrift vor T 46 beseitigen und dafür vor T 7 die Überschrift „Annus primus" anbringen; vor T 17 muß es jetzt natürlich „Annus secundus" statt „Annus primus" heißen. Nun beginnt das zweite Lehrjahr mit der ersten Predigt in Nazareth, d. h. mit Januar. Denn diese Predigt dürfte bei Tatian in den Januar fallen. Zwischen ihr und der Hochzeit von Kana, die eine alte Überlieferung am 6. Januar, d. h. in der Nähe der Jahreswende ansetzt, liegt ja nur das Wirken in Judäa, das man sich als recht kurz vorstellen darf. — Das erste Lehrjahr Jesu läuft demnach vom Auftreten des Täufers im Sommer oder Herbst

bis zur Predigt in Nazareth im Januar; es ist ein gebrochenes Jahr. Das zweite Lehrjahr läuft vor der Predigt in Nazareth im Januar bis zum Kirchweihfest im Dezember; es ist ein volles Jahr. Das dritte Lehrjahr läuft vom Kirchweihfest im Dezember bis zur Passion am Osterfest; es ist wieder ein gebrochenes Jahr. Das ganze öffentliche Leben umfaßt drei Jahre, nämlich ein volles Jahr und zwei gebrochene Jahre.

Unsere Auffassung des Diatessaron dürfte sich von der Tatians nicht weit entfernen. Jedenfalls steht nichts im Diatessaron ihr im Wege. — Ich brauche nicht zu bemerken, daß die Überschriften bei Luszinius, ebensowenig wie das ganze Exzerpt als solches, Tatians Werk sind. Ich wundre mich, daß dieselben der Wahrheit so nahe kommen. Deshalb drängt sich mir immer wieder die Vermutung auf, es möchte unter denselben eine etwas entstellte alte Überlieferung verborgen sein.

XII. Zusammenstellung einiger Resultate.

1. Wenn auch Tatian, wie wir annehmen können (IV, 2 Fußnote), Jo. 6, 4 das Wort τὸ πάσχα nicht las (IV, 2), so war er doch, nachdem er Jo. 2, 13—3, 21 mit dem letzten Osterfest identifiziert hatte, genötigt Jo. 6 auf das Osterfest zu deuten und als solches vor das Pfingstfest Jo. 5 zu stellen, wenn er die traditionelle Überzeugung, das Wirken Jesu bei Johannes umfasse ein Jahr von Ostern bis Ostern, nicht preisgeben wollte. Es ist also nicht unmöglich, daß bald im Diatessaron Jo. 6, 4 das Wort τὸ πάσχα eindrang und von hier aus sich weiter in den Bibelhandschriften aller Art verbreitete. Wir ständen dann vor dem merkwürdigen Resultate, daß gerade die Verteidiger der kürzeren Wirksamkeit Jesu[1]) die Verbreitung einer Lesart beförderten, welche ihrer Ansicht den Todesstoß versetzen mußte. Es erklärt sich dann

1) Als solcher muß unbedingt Tatian gelten, wenigstens soweit der Bericht des Johannes allein in Frage kommt.

besser, wie diese Lesart so leicht sich überall einbürgern konnte. Sie entsprach den Vorurteilen aller, mochten sie nun das einjährige Wirken bei Johannes verteidigen oder anfangen, es zu bekämpfen. Jenen allerdings kam sie nur scheinbar entgegen, insofern sie dem Diatessaron, das in Jo. 6 ein Osterfest sehen mußte, recht gab. Diesen aber war sie in Wirklichkeit günstig und sicherte ihnen schließlich den vollständigen Sieg über die Gegner. — Es scheint also das Diatessaron einiges Licht über die Textgeschichte von Jo. 6, 4 zu verbreiten.

2. Tatian konnte wegen seines Rigorismus die Geschichte von der Ehebrecherin Jo. 8, 1—11 nicht in sein Diatessaron aufnehmen. Dieselbe fehlt bekanntlich in vielen Bibelhandschriften. Auch hier dürfte der Einfluß des Diatessaron nicht ohne Einfluß geblieben sein.

3. Tatian hat in seiner Bibel unsern Schluß des Markusevangeliums gelesen[1]). Das Diatessaron ist also ein sehr wertvoller Zeuge für die Echtheit dieses Schlusses.

4. Überhaupt sind alle Perikopen unserer vier Evangelien (abgesehen von den Genealogien, Luk. 1, 1—4 und Jo. 8, 1—11) im Diatessaron vertreten entweder durch sich selbst oder durch ihre Parallelen. Das Diatessaron bezeugt also, daß die vier Evangelien, aus denen Tatian seine Harmonie zusammensetzte, ihrem ganzen Inhalte nach mit unsern kanonischen Evangelien identisch waren. Unsere Evangelien hatten also bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts ganz ihre jetzige Form, und niemand auf der Welt erinnerte sich damals oder hatte sagen gehört, daß es ursprünglich anders gewesen sei.

---

1) A bringt ausdrücklich die meisten Verse. L bringt wörtlich Mark. 16, 12. Luszinius verweist beim Bericht über die Erscheinung auf dem Wege nach Emmaus ausdrücklich auf Markus. Endlich erwähnt Ephrem in seinem Kommentar Mark. 16, 19: „Elevatus est et Pater ad dextram suam eum fecit sedere" (Mösinger S. 273).

5. Das Diatessaron bringt unsere vier Evangelien nicht bloß ganz, es bringt auch nichts, was ihnen fremd ist. Jesudad, der um 850 blühte, berichtet allerdings, im Diatessaron sei Rede von einer Lichterscheinung bei der Taufe Jesu. Auch Ephrem[1]) erwähnt dieselbe; aber es ist nicht sicher, daß er das in seinem Diatessaron gelesen hat. In G, L und A findet sich heute nichts dergleichen. Wenn jener Syrer sich nicht irrt, so hat es im 9. Jahrhunderte Diatessaronexemplare gegeben, in denen der evangelische Erzählungsstoff um diesen einen Zug bereichert war. Daß der Zusatz von Tatian stamme, läßt sich nicht beweisen. Wäre dem so, dann hätte Tatian in einem einzigen Falle seine Regel verletzt, nichts außerkanonisches in das Diatessaron aufzunehmen.

6. Das Diatessaron kann einen wohl auf den Gedanken bringen, es habe Johannes ein Jahr des öffentlichen Lebens beschrieben und die Synoptiker ebenfalls ein Jahr, aber (abgesehen von der Passion) ein anderes Jahr, so daß das ganze öffentliche Leben Jesu zwei volle Jahre umfasse, das synoptische Jahr (T 7—46) und das johanneische Jahr (T 47 ff). Ähnliche Anschauungen begegnen uns bei den Schriftstellern, die im 4. Jahrhundert das längere öffentliche Wirken Jesu zu verteidigen begannen[2]). Hier könnte direkt oder indirekt das Diatessaron von Einfluß gewesen sein.

---

1) Mösinger S. 43.

2) Eusebius, Hist. eccl. III, 24, 7—8 (Migne 20, 265): „Superiores quidem tres evangelistas ea dumtaxat, quae post conjectum in vincula Joannem Baptistam u n i u s a n n i c u r r i c u l o a Servatore nostro gesta sunt, literis mandasse perspicuum est. Johannes berichtet über andere Jahre. — Wir sehen hier im Vorbeigehen: Eusebius ist im Grunde ein Zeuge für die Ansicht, daß der Heiland nur ein volles Jahr öffentlich lehrte. Denn Eusebius sagt: Die Synoptiker berichten bloß über ein volles Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu. Nun laufen aber die johanneische und synoptische Lehrtätigkeit Jesu zeitlich einander parallel; die eine ist nicht länger als die andere (liegt auch nicht vor oder hinter der andern). Also dauert auch

7. Das Diatessaron kann die Vorstellung erwecken, als habe der Herr erst ein Jahr gelehrt, ohne allzustarken Widerspruch zu erfahren, dann ein weiteres Jahr voll der schärfsten Angriffe seitens seiner Feinde. Denn es scheint, als sei Tatian bestrebt, Perikopen, die eine schärfere Anfeindung Jesu enthalten, im Diatessaron später anzusetzen. Aus diesem Bestreben dürfte sich die Behandlung des lukanischen Berichtes von der Predigt Jesu in Nazareth (Luk. 4, 14 bis 30) am leichtesten erklären. Tatian teilt nämlich diesen Bericht in zwei Teile, so daß nur der erste Teil an den Anfang des öffentlichen Leben (T 17) tritt, der zweite aber, der die Angriffe der Nazarener erzählt, später (T 44) seinen Platz findet. Diese Unterscheidung des annus Domini acceptus (Luk. 4, 19) und des annus contradictionis findet sich bekanntlich bei Epiphanius, der im 4. Jahrhundert neben Eusebius der Lehre von der längeren öffentlichen Tätigkeit Jesu Eingang zu verschaffen suchte[1]). Auch hier ist ein

die johanneische Lehrtätigkeit Jesu nur ein Jahr, und das ganze öffentliche Wirken umfaßt nur ein volles Jahr und zwei gebrochene Jahre. Eusebius allerdings leugnet den Untersatz, und so gilt für ihn der Schluß nicht. Aber dieser Untersatz ist ohne Zweifel richtig und heute allgemein zugegeben. Das negative Urteil des Eusebius über diesen Punkt ist also wissenschaftlich wertlos. Von seinem Zeugnis bleibt nur der Obersatz als wissenschaftlich verwendbar übrig: Die synoptische Lehrtätigkeit Jesu umfaßt bloß ein volles Jahr. Aus dieser von Eusebius als alte Überlieferung bezeugten Praemisse ziehen wir, Eusebius selbst mag wollen oder nicht, mit vollem Rechte den Schluß: Das ganze öffentliche Leben Jesu dauerte nur ein volles Jahr. — Daß auch Epiphanius im Grunde (allerdings wider Willen) für nur ein volles Jahr der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu zeugt, mag man im Katholik (1906, 2 S. 26—27) nachlesen. — Wenn Cyrill von Alexandrien, der Jo. 6, 4 vom Laubhüttenfest zu verstehen scheint (Katholik 1906, 2 S. 21), nichtsdestoweniger die Lehrtätigkeit Jesu auf zwei volle Jahre berechnet (In Is. 29, 1 bei Migne P. G. 70, 709), so hat vielleicht auch er diese Zahl durch Addition des johanneischen und synoptischen Jahres erhalten.

1) Haer. 20, 2 (Migne 41, 27).

Einfluß des Diatessaron nicht unmöglich. — So scheint denn Tatian, der die öffentliche Wirksamkeit Jesu wohl auf nur ein volles Jahr berechnete, durch die unglückliche Art, in der er seine These durchführte, den Sturz derselben in vielfacher Beziehung vorbereitet zu haben.

8. Im Diatessaron umfaßt das öffentliche Leben Jesu, soweit es von Johannes beschrieben wird, nur ein volles Jahr. Auch das ganze öffentliche Leben scheint er nur auf ein volles Jahr berechnet zu haben. Doch sind zwei Jahre nicht bestimmt ausgeschlossen (XI, 3—6).

9. Der Gang der Erzählung im Diatessaron ist recht einfach. Es bringt zuerst das verborgene Leben Jesu (T 1 bis 6), dann das erste, zweite und dritte Jahr des öffentlichen Lebens. Das erste Jahr umfaßt die Ereignisse bis zur Apostelberufung (T 7—9), dann die Apostelberufungen nebst dem Wirken in Judäa (T 10—16). Der Bericht über das zweite Jahr bringt zuerst die Ereignisse von Anfang bis Ostern: a) Bis zur Bergpredigt inkl. (T 17—20); b) die Wundererzählungen nach der Bergpredigt (T 21—31); c) die Jüngersendungen (T 32—36); d) den Beginn der scharfen Anfeindungen (T 37—45). Dann folgen die Ereignisse bis Pfingsten (T 46—50), bis Laubhütten (T 51—62), bis Kirchweihe (T 63—71). Das dritte Jahr bringt die Ereignisse vom Tempelweihfest bis zum Antritt der letzten Osterreise (T 72), vom Antritt dieser Reise bis zur Ankunft in Bethanien (T 73—78), die Ereignisse des Sonntags in der Leidenswoche (T 79—84), des Montags (T 85—87), des Dinstags (T 88—93), des Mittwochs (T 94—102), die Passion und die Auferstehungsgeschichte. — Die Anordnung des Diatessaron will also in allen wesentlichen Punkten chronologisch sein.

10. Die Prinzipien, von denen Tatian bei Ordnung der evangelischen Perikopen sich leiten ließ, sind besonders folgende.

a) Die Ordnung der Perikopen bei Matthäus ist maß-

gebend. Das Matthäusevangelium erfährt nur zwei Umstellungen (Matth. 4, 17—22 und 26, 6—13), beide mit Rücksicht auf Johannes (III, 13).

b) Die Perikopen der andern Evangelisten treten neben ihre Parallelen bei Matthäus, unbekümmert um ihre Stellung beim Evangelisten (IV, 1; V, 1; VI, 1).

c) Die Perikopen, für die Parallelen bei Matthäus sich nicht finden, werden möglichst nahe zu den Perikopen gerückt, neben denen sie beim Evangelisten stehen, wenn die Stellung der letztern durch den Parallelismus mit Matthäus bereits bestimmt ist (V, 1; VI, 2).

d) Zuweilen werden Perikopen wegen Verwandtschaft ihres Inhalts zusammengestellt, so namentlich T 67—70 (VI, 3). Auch die Stellung von Mark. 6, 30—31 gehört hieher (V, 1d).

e) Manchmal müssen auch chronologische Erwägungen aushelfen, namentlich bei Johannes (IV) und einigemal bei Lukas (VI, 4).

Durch Anwendung dieser Prinzipien hat Tatian eine Harmonie hergestellt, die chronologisch sein will, aber vielfach nicht chronologisch ist. Das Johannesevangelium und noch mehr das des Lukas werden aufs ärgste vergewaltigt. Die modernen Harmonisten legen mit Recht das Lukasevangelium ihren Arbeiten zu grunde und sind auf diesem Wege zu recht annehmbaren Resultaten gekommen. Man vergleiche etwa die Arbeiten von Grimm und Lohmann.

11. Ich bin der Meinung, daß A unter den drei bis jetzt bekannt gewordenen Rezensionen des Diatessaron sich am meisten von der Urform entfernt und durch Umstellungen und Erweiterungen am schwersten gelitten hat. Namentlich glaube ich bewiesen zu haben, daß die „Johannesfolge“ bei A (und L) nicht ursprünglich sein kann. Nichtsdestoweniger war es notwendig, daß Ciasca durch seine für die Diatessaronforschung so folgenschwere Publikation uns mit A bekannt machte. Nur so wurde es möglich zu erkennen, daß wir

das Diatessaron schon längst besaßen und zwar in besserer Form, als es durch Ciaska geboten wurde. Ciaskas Publikation hat uns erst den Wert von G und L offenbart und uns in den Stand gesetzt, sie von den späteren Entstellungen zu reinigen.

3.
Drei neue aramäische Papyri.

Von Prof. Dr. **Johannes Döller**, Wien.

Zu dem zu Assuân (1904) gemachten Papyrifund (vgl. S. 497 ff. des Jahrganges 1907 dieser Zeitschrift) kommen neuere Funde, welche 1906 Dr. Otto Rubensohn gelegentlich von Ausgrabungen auf der Nilinsel Elephantine an der nubischen Grenze, Assuân gegenüber, gemacht hat. Von diesen Papyri hat der Berliner Orientalist Eduard Sachau drei veröffentlicht: „Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine". Aus den Abhandlungen der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907. Mit 1 Tafel. Berlin 1907.

Ueber die Bedeutung dieser Papyri äußert sich Sachau folgendermaßen: „Es sind merkwürdige Denkmäler eines hohen Altertums, welche in diesen Blättern zum ersten male der Gelehrtenwelt vorgelegt werden, merkwürdig durch ihre Sprache und ihren Inhalt, merkwürdiger noch durch ihre Beziehungen zu den jüngsten Geschichtsbüchern des Alten Testaments, den Büchern der Chronik mit Esra und Nehemia [1]), sowie zu der jüdischen Geschichte in dem wenig bekannten Zeitraum zwischen der Wirksamkeit Nehemias und dem Auftreten Alexanders.

1) Das erste und zweite Buch der Makkabäer gelten nämlich bei den Protestanten als apokryph.

Die Sprache, in der sie geschrieben sind, ist in allen wesentlichen Stücken identisch mit derjenigen der aramäischen Kapitel in den Büchern Esra und Daniel, und ihre Phraseologie bietet nahe Berührungen mit derjenigen der amtlichen Urkunden im Esrabuche. Sie handeln von dem Wiederaufbau eines zerstörten Tempels, wie die Urkunden bei Esra von dem Wiederaufbau des Tempels und der Stadtmauern Jerusalems handeln" [1]).

Elephantine (= Jeb) war eine Grenzfestung gegen Nubien und Standort einer Garnison. Der Lokalgott von Elephantine war der widderköpfige Gott Chnûm oder Ḥnûb, der hier „zwischen den schäumenden Wassern des Kataraktes, wo der Nil aus der Tiefe emporquellen sollte, auch zum Gotte der Katarakten, zum Herrn des kühlen Wassers wurde" [2]). Hier in Elephantine befand sich eine jüdische Gemeinde, zu deren Archiv diese Papyri gehörten. Sie hängen innig mit den zu Assuân gefundenen zusammen, von welchen Sachau vermutet, daß sie ursprünglich gleichfalls in Elephantine gewesen und einen Teil des dortigen Papyrusschatzes ausgemacht haben. Während die Papyri von Assuân — nach der Aussage der Händler — in einem Topfe oder in einer Büchse gefunden worden sind, lagen diese neuen Papyri durchweg im Schutt, kaum ½ m unter der jetzigen Erdoberfläche.

An der Spitze der jüdischen Gemeinde von Elephantine steht Jedonjâh, ein Name, der auch öfters in den Papyri von Assuân vorkommt. Es werden hier drei Jedonjâh erwähnt: Jedonjâh ben Hosea (J 17), Jedonjâh ben Nathan (K 2) und Jedonjâh ben Meschullam (J 18). Da Jedonjâh ben Nathan ein Aramäer aus S y e n e (= Assuân) genannt wird, so bleibt zwischen J. ben Hosea und J. ben Meschullam die Wahl. In Jâdôn (יָדוֹן = „Jahu bleibt, dauert" [vgl. Gn 6, 3]) bei Ne 3,7 sieht Sachau eine Abkürzung von Jedonjâh.

1) Sachau a. a. O. 3.

2) Adolf Erman, Die ägyptische Religion. Berlin 1905. 20.

Papyrus I u. II gehören enge zusammen, indem sie mit einigen Varianten ganz den gleichen Inhalt bieten; nur ist der II. Papyrus nicht vollständig erhalten wie der I.

In Papyrus I wenden sich „Jedonjâh und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb" an ihren „Herrn Bagôhi, den Statthalter von Judäa" und bitten ihn um Erwirkung der Erlaubnis zum Wiederaufbau ihres Tempels. Wir erfahren aus diesem Papyrus, daß die Juden auf Elephantine einen wirklichen Tempel und nicht etwa bloß einen Altar gehabt haben, wie einige auf Grund der Papyri von Assuân vermuteten. Dieser Tempel scheint sehr geräumig und kostspielig gewesen zu sein. Es werden 7 Tore und eine Bedachung mit Zedernholz erwähnt. Zedernholz war bei Bauten schon in den ältesten Zeiten sehr geschätzt. Bereits König Gudea bezog vom Amanusgebirge Zedern. Im 8. Jahrhundert, seit Tiglat — Pileser III., trat an Stelle des (vielleicht schon größtenteils abgeholzten) Amanus der Libanon, von dem wohl auch die Juden in Elephantine die Zedern sich kommen ließen[1]). Der Tempel zu Elephantine bestand bereits vor 525. Als nämlich in diesem Jahre Kambyses Aegypten eroberte, zerstörte er die Tempel der ägyptischen Götter, während er den jüdischen Tempel zu Elephantine verschonte (I, Z. 13. 14). Kambyses war also den Juden in gleicher Weise gut gesinnt wie sein Vater Cyrus, der nach der Bibel den Juden die Erlaubnis gab, nach Palästina zurückzukehren und den Tempel in Jerusalem aufzubauen.

Im Monate Tammuz, im 14. Jahre des Königs Darius — gemeint ist wohl Darius II. Nothus (424—405) —, also 411/410 v. Chr., als Arsam an den Hof des Großkönigs gegangen war, benutzten die Priester des Hnûb diese Gelegenheit, um mit Waidrang, dem Gouverneur der Festung Jeb, eine geheime Verabredung zur Zerstörung des „Tempels des Gottes Jâhû" zu treffen. Waidrangs Sohn Nephâjân, welcher Heeresoberst

---

1) Hugo Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament [3]. Berlin 1903, 190.

in der Festung Syene war, führte den Plan mit Hilfe von ägyptischem und anderem Kriegsvolke aus. Sie zerstörten den Tempel bis auf den Grund, zerbrachen die steinernen Säulen und Tore des Tempels und nahmen die goldenen und silbernen Opferschalen und Geräte, die im Tempel waren, mit sich fort. Zum Zeichen der Trauer über den Untergang ihres Tempels zogen die Juden von Elephantine Trauerkleider an, fasteten, salbten sich nicht mehr mit Oel und tranken keinen Wein. Arsam, dessen Abwesenheit die Hnûbpriester benützten, um seine Unter*beamten* durch Bestechung für ihren Plan zu gewinnen, ist vielleicht mit Ἀρξάνης bei Ktesias, dem Statthalter von Aegypten unter Darius II., identisch. Papyrus I, 30 wird eigens hervorgehoben, daß Arsam von dem ganzen Vorgange keine Kenntnis gehabt habe. Wahrscheinlich wollten die Schreiber des Briefes an Bagôhi, den Statthalter von Judäa, den Verdacht nicht aufkommen lassen, als wollten sie sich über einen andern persischen Statthalter, also über einen Kollegen von Bagôhi, beschweren.

Waidrang (וידרנג) ist nach Sachau ein persischer Name: vayu-dareñgha = „Genosse des (Luftgenius) Vayu“, desgleichen der Name seines Sohnes Nephâjân (נפין): napâo-yâna = „Gunstbeweis des (Gottes) Napâo“. In einem Papyrus von Assuân (J 4) finden wir denselben Waidrang als Kommandanten von Syene. Doch nach unserem Papyrus residiert er in Elephantine und veranlaßt von hier aus seinen Sohn, den Heeresobersten von Syene, mit dem nötigen Kriegsvolke nach Elephantine zu kommen, um den jüdischen Tempel zu zerstören.

Nach I,16. 17 scheinen die Uebeltäter strenge bestraft worden zu sein: „Alle Menschen, welche jenem Tempel Böses gewünscht hatten, alle sind getötet, und wir haben es zu unserer Genugtuung mit angesehen.“ Indes der Tempel war noch immer zerstört; daher diese Bitte an Bagôhi um Erwirkung der Erlaubnis zum Wiederaufbau. Die Juden versprechen dafür, für ihn beten, ihm einen Geldanteil an den Opfern, welche in dem

wiederhergestellten Tempel dargebracht würden, geben zu wollen und sprechen in verschleierter Form auch von Gold, das sie ihm vielleicht noch obendrein in Aussicht stellten.

Bagôhi, Statthalter von יהוד = Judäa, ist wohl mit dem persischen Beamten Βαγώας oder Βαγώσης in Jerusalem bei Flavius Josephus identisch [1]). Der jüdische Geschichtsschreiber nennt ihn: ὁ στρατηγὸς τοῦ ἄλλου Ἀρταξέρξου [2]). στρατηγός bedeutet hier nicht so sehr „Heerführer", als vielmehr „Statthalter". Da Artaxerxes I. Longimanus 464—424 regierte und unsere Papyri aus dem 17. Jahre des Königs Darius — gemeint ist wohl Darius II. Nothus (424—405) — d. i. 408/407 v. Chr. stammen, so ist wohl an Artaxerxes II. Mnemon (404—358) zu denken und zugleich mit Sachau anzunehmen, daß Bagoas nicht bloß unter Darius II. Nothus, sondern auch unter seinem Nachfolger Artaxerxes II. Statthalter von Judäa gewesen ist.

Esr 2, 2. 14; 8, 14; Ne 7, 7. 19; 10, 16 wird das Haupt eines mit Zorobabel zurückkehrenden Exulantengeschlechtes בִּגְוַי (Vulgata: Beguai, Begui, Begoai) genannt. Ob dieser Name בגוי mit unserem Bagôhi, bezw. Bagoas identisch ist, steht nicht fest. Das hebräische בגוי könnte allerdings auch Bagôi ausgesprochen werden.

Wie aus unserem Papyrus (I,17. 18. 19. 29) hervorgeht, hatten die Juden in der gleichen Angelegenheit schon früher an Bagôhi sowie an den Hohenpriester Jehôhânân in Jerusalem und an die Söhne Sanaballats Schreiben gerichtet. „Auch früher, zur Zeit als dies Unheil uns zugefügt worden war, haben wir (schon einmal) einen Brief geschickt (an) unsern Herrn (Bagôhi) sowie an Jehôhânân, den Oberpriester und seine Genossen, die Priester in Jerusalem und an seinen Bruder Ostan (Ὀστάνης), d. i. 'Anânî und die Freien (principes) der Juden.

1) Antt. XI, 7, 1; XVII, 2, 4.
2) Antt. XI, 7, 1.

Einen Brief (Antwort) haben sie uns nicht geschickt." — „Auch haben wir insgesamt über die Angelegenheiten in einem Briefe in unserm Namen dem Delâjâh und dem Schelemjâh, den Söhnen des Sanaballat, des Statthalters von Samaria, Nachricht gegeben[1]).

Der Hohepriester Jehôḥânân (יְהוֹחָנָן = „Jahwe ist gütig"; vgl. Ἰωάννης im N. T.) wird auch Ne 12, 22 erwähnt. Desgleichen ist Ne 12, 11 statt Jônâthân „Jôḥânân" zu lesen [2]). Nach Flavius Josephus war Jehôhânân (Ἰωάννης) der Sohn des Hohenpriesters Judas und Enkel Eliasibs, welcher seinen Bruder Jesus, dem Bagoas die hohepriesterliche Würde versprochen hatte, im Zorne im Tempel tötete. Bagoas legte deshalb nach Flavius Josephus den Juden durch sieben Jahre eine Tempelsteuer auf, indem sie ihm für jedes im Tempel zu Jerusalem zu opferndes Lamm 50 Drachmen zahlen mußten [3]). Diese Maßregel bildet ein Gegenstück zu dem von den Juden auf Elephantine dem Bagôhi gemachten Anerbieten, ihm für den Fall der Vermittlung einen Geldanteil von den im wiederhergestellten Tempel darzubringenden Opfern entrichten zu wollen. Das andere Versprechen, für Bagôhi b e t e n zu wollen, erinnert an Esr 6, 10, wo des Betens für den König Erwähnung geschieht. Einen weiteren Anklang an Esr (6, 10; 7, 23) haben wir I, 2. 3., an welcher Stelle gleichfalls neben dem Könige seine Söhne genannt werden.

Nach Flavius Josephus hat der Brudermord unter Artaxerxes II., also noch dem Jahre 404 stattgefunden. Dies stimmt ganz gut zu unserm Papyrus, in dem die Juden von Elephantine dem Bagôhi melden, daß sie sich schon früher in derselben An-

---

1) Sachau a. a. O. 10 f.

2) Alfred Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia. Tübingen und Leipzig 1902, 85.

3) Φόρους ἐπέταξε τοῖς Ἰουδαίοις, πρὶν ἢ τὰς καθημερινὰς ἐπιφέρειν θυσίας ὑπὲρ ἀμνοῦ ἑκάστου τελεῖν αὐτοὺς δημοσίᾳ δραχμὰς πεντήκοντα (Antt. XI, 7, 1).

gelegenheit an den Hohenpriester Jehôḥânân in Jerusalem gewendet haben. Dies hätten sie kaum gewagt, wenn sie von dem Brudermorde Kenntnis gehabt hätten. Ein anderer Bruder Jehôḥânâns heißt in Papyrus I u. II ʿAnânî (עֲנָנִי verkürzt aus עֲנָנְיָה = „Jahwe hat mich erhört"), der daneben den persischen Namen Ostan (אוסתן) führt. Unter den Söhnen Eljoenais werden 1 Chr 3, 24 ein Jôḥânân und ʾAnânî genannt, die indes, wie Sachau bemerkt, mit unserm Brüderpaar nichts zu tun haben, da sie Nachkommen Davids sind, während jenes auf Aaron zurückzugehen scheint. Ein anderer Bruder (Ne 13, 28) oder nach Flavius Josephus[1]) Sohn Jehôḥânâns war Manasse, der Schwiegersohn Sanaballats, der als erster Hohepriester des Tempels auf dem Garizim eingesetzt wurde.

Auffallend ist, daß die Juden von Elephantine mit ihrem Anliegen sich auch an zwei Söhne Sanaballats, des größten Widersachers Nehemias': Delâjâh und Schelemjâh gewendet haben. Sollten sie von dem Gegensatze zwischen Nehemias und Sanaballat keine Kenntnis gehabt oder aber desselben nicht mehr gedacht haben? Im Alten Testamente werden Söhne Sanaballats nicht erwähnt. Die in den Papyri vorkommenden Namen Delâjâh (= „Jahwe ist Retter") und Schelemjâh (= „Jahwe ist Vergelter") sind gut hebräisch und auch sonst — besonders in der nachexilischen Zeit — nicht seltene Namen (vgl. Esr 2, 59 f.; Ne 7, 61 f.; 13, 13; 1 Chr. 3, 24; 24, 18).

Sanaballat — ebenso schreiben LXX und Vulgata, während der masoretische Text Sanballat hat — ist ein babylonischer Name = Sin uballat d. i. „Sin macht lebendig" [2]). Es war also Sanaballat entweder von Geburt ein Nichtjude, der später zum Judentum übertrat und deshalb seinen Söhnen jüdische Namen beilegte, oder aber er war von Haus aus ein Jude, der nur aus Rücksicht auf die Fremdherrschaft einen baby-

1) Antt. XI, 7, 2; 8, 4.

2) H. Zimmern, Die Keilinschriften und das A.T.[3], 366.

lonischen Namen annahm. In ähnlicher Weise finden wir auch auf den Papyri von Assuân viele fremdsprachige, besonders auch babylonische Namen. Daß Samaria einen Einheimischen zum Statthalter hatte, darf uns nicht befremden, da es nicht selten vorkam, daß ein Eroberer einem unterjochten Lande in der Person eines Volksgenossen einen Statthalter gegeben hat, so Nebukadnezar den Godoljas und Artaxerxes I. Longimanus den Nehemias.

Der III. Papyrus ist sehr klein und lautet nach der Uebersetzung von Sachau: „Nachricht von dem, was Bagôhi und Delâjâh mir gesagt haben, Nachricht wie folgt: „Du sollst in Aegypten sprechen vor Arsames über das Altarhaus des Gottes des Himmels, welches in der Festung Jeb gebaut war vor unsrer Zeit, vor Kambyses, welches Waidrang, jener לְחיא zerstört hatte im Jahre 14 des Königs Darius, es wieder aufzubauen an seiner Stelle, wie es früher gewesen ist. Und Speiseopfer und Weihrauch sollen sie darbringen auf jenem Altar ebenso, wie früher getan zu werden pflegte" [1]).

Wie Sachau vermutet, wurde der Wunsch der jüdischen Gemeinde von Elephantine erfüllt, indem die Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels gegeben wurde. Der III., kleine, aber vollständig erhaltene Papyrus lasse wenigstens diese Deutung zu. Sachau sieht in diesem Papyrus die Niederschrift der mündlichen Antwort, welche vom persischen Statthalter Bagôhi und Delâjâh, dem Sohne Sanaballats, dem Ueberbringer, bezw. Verfasser der Bittschrift zuteil geworden ist, die dann im Archive zu Elephantine aufbewahrt wurde. Es wäre somit Papyrus III nicht etwa das Antwortschreiben eines der drei im Papyrus I genannten Adressaten.

Die Berichte der drei neuen aramäischen Papyrusurkunden bilden zum Teile eine Ergänzung, zum Teile eine Erweiterung unserer bisherigen Kenntnisse vom Alten Testamente. So wird

---

1) Sachau a. a. O. 41.

man jetzt kaum mehr von einer „Bagoaslegende" oder „Sanaballatlegende" „von der Art der Midrasch- oder Romangattung" sprechen, wie es beispielsweise H. Winckler getan hat [1]).

Auf der anderen Seite werden durch diese Papyri neue Probleme aufgerollt: Wann hat diese jüdische Ansiedelung auf Elephantine stattgefunden? Wann wurde der Tempel erbaut? Möglicherweise waren schon nach dem Untergange des Nordreiches (722 v. Chr.) jüdische Kolonisten nach Elephantine gekommen, wie man vielleicht aus dem Umstande schließen kann, daß sich die dortige Judengemeinde bittlich an den Statthalter von Judäa u n d Samaria gewendet hat. Es ist zu erwarten, daß dies nicht die letzten Funde sind, die gemacht worden sind, sondern daß man bei neuen Grabungen auf Elephantine neue Urkunden zu Tage fördern wird. Ja, vielleicht gelingt es sogar, aus dem Schutte der Jahrhunderte Ueberreste des jüdischen Tempels auf Elephantine bloßzulegen, was für die Kenntnis des Tempels zu Jerusalem von großer Tragweite wäre!

4.

Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380.

Von Prof. Dr. **Franz Diekamp.**

Die Ueberschrift dieses Aufsatzes wird die Patrologen und Kirchenhistoriker überraschen, da von der Wahl des Nysseners zum Bischofe von Sebaste in der bisherigen Literatur nie die Rede gewesen ist. Es ist kein neues Dokument, auf Grund dessen ich die Tatsächlichkeit dieser Wahl zur Diskussion stellen möchte.

1) KAT. ³, 120. 291. 297.

Die Quelle ist vielmehr ein bereits im Jahre 1731 durch J. B. Caraccioli edierter Brief Gregors an einen gewissen Johannes (wiederholt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum VI, 624—627 = Epist. 19 bei Migne, Patr. gr. 46, 1072—1080).

Gregor will in diesem Briefe seinem Adressaten den Grund angeben, weshalb es ihm zur Zeit absolut unmöglich sei, seinem Wunsche gemäß über gewisse Fragen ein Buch zu schreiben. Eine unglückliche Begebenheit habe sich in letzter Zeit an die andere angeschlossen, die jüngere stets noch schlimmer als die vorhergegangene.

Zuerst erfolgte, wie Gregor berichtet, bald nach der Synode von Antiochien der Tod seiner Schwester Makrina. Bevor er noch den Schmerz hierüber verwunden hatte, nötigten ihm benachbarte Galater, die in seinem Bistum Nyssa den Samen der Häresie auszustreuen versuchten, einen so schweren Kampf auf, daß er die Heimsuchung kaum zu überstehen vermochte.

„Dann kam anderes hinzu: Ibora (Ἴβωρα) ist eine Stadt, an der Grenze von Pontus angesiedelt, die uns von alters her zugetan und dem gesunden Glauben ergeben ist. Da nun ihr Bischof soeben aus dem Leben geschieden war, so schickte die ganze Gemeinde eine Gesandtschaft zu uns, wir möchten es doch nicht geschehen lassen, daß sie den Händen der Gegner ausgeliefert und zerrissen würde. Tränen, fußfälliges Bitten, Wehklagen, inständiges Flehen, alles dieser Art, woraus uns die Reihenfolge der gegenwärtigen Uebel erwachsen ist. Als wir nämlich nach Pontus gekommen waren und mit Gottes Hilfe gebührend [1]) für ihre Kirche Sorge getragen hatten, da erreichen uns alsbald an Ort und Stelle Gesandtschaften ähnlicher Art von der Majorität (τὸ πλῆθος) der Sebastener, mit der Bitte, dem Ansturm der Häretiker zuvorzukommen. Was aber nunmehr geschieht, ist wert des Schweigens und wortlosen Stöhnens, unaufhörlicher Trauer und eines Kummers, der von

1) κατὰ τὸν προσήκοντα, es ist wohl τρόπον zu ergänzen.

der Zeit keine Linderung erwartet. Denn die anderen Uebel werden den Menschen infolge der Gewöhnung allmählich leichter; die sich aber hier ereignen, werden mit dem Vorrücken der Zeit durch die Entdeckung immer unangenehmerer Dinge noch vergrößert. Ich trete nämlich mit den übrigen Bischöfen, die eben hierzu eingeladen worden sind, zusammen, um die Stimmen für die Weihe entgegenzunehmen[1]). Die Wahl aber fiel auf mich (ἡ ψῆφος δὲ ἧμην ἐγώ), und ich Unglücklicher wurde, ohne es zu wissen, an den eigenen Flügeln festgenommen. Aufruhr alsdann, Zwang, Tränen, fußfällige Bitten, Bewachung, Aufgebot von Soldaten, und ihr Befehlshaber, der Komes selbst wider uns zu Felde ziehend, die Macht des Hegemon gegen uns in Bewegung setzend und alle Mittel zu unserer Vergewaltigung in Anwendung bringend, bis er uns in die babylonischen Uebel hineinschickte".

Dann schildert Gregor die Βαβυλώνια κακά, die unerträgliche Lage, in der er sich befinde: die althergebrachte und unheilbare Spaltung der Leute im Glauben, ihre Widersetzlichkeit gegen die Heilungsversuche, ihre mehr als barbarische Sprache und wilde Stimme, ihre Verschlagenheit in der Ausübung des Bösen, ihre Schamlosigkeit im Lügen u. s. w. Unter solchen Verhältnissen könne er unmöglich die ihm von Johannes vorgelegten Fragen behandeln. Falls Johannes sich für Gregors Angelegenheit interessieren werde — „denn ich höre, daß sozusagen die ganze Kirche sich ihrer annimmt" —, so möge er ihm tüchtig helfen und beten, daß Gott ihn aus seiner schlimmen Lage erlöse.

Die Literarhistoriker scheinen bisher sämtlich an diesem interessanten Berichte achtlos vorübergegangen zu sein [2]). Der

---

1) Statt δεξάμενος ist wohl δεξόμενος zu lesen.

2) R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. T. VIII. Paris 1740 S. 378, bemerkt nur: „Il parle aussi, mais en peu de mots, dans cette lettre à l'Evêque (?) Jean, de quelques troubles qui avoient agité plusieurs Eglises d'Orient, de la part qu'il avoit été obligé d'y prendre pour les pacifier."

einzige, der sich dazu geäußert hat, ist, soviel ich sehe, der erste Herausgeber des Briefes J. B. Caraccioli, der eine kurze Inhaltsangabe vorausgeschickt und einige Anmerkungen beigegeben hat. Caraccioli aber hat den Bericht mißverstanden. Er nimmt an, Gregor sei zum Bischofe von Ibora gewählt worden, und Ibora sei auch der Schauplatz der auf die Wahl folgenden aufregenden Ereignisse gewesen; die zuletzt erhobenen Klagen aber beziehen sich nach seiner Meinung auf die Babylonier [1]).

Welcher Anlaß hätte jedoch, um mit der Prüfung der letzten Annahme zu beginnen, vorliegen können, Gregor in jener Zeit des Friedens zwischen Staat und Kirche in die ferne Gegend von Babylon zu verschleppen? Seine Weigerung, die Bischofswahl anzunehmen, konnte dafür sicher keinen Grund abgeben. Man wird den Ausdruck Βαβυλώνια κακά als eine biblisch-sprichwörtliche Redensart zu betrachten haben, mit welcher Gregor die höchst peinliche Situation, in die er durch den unverhofften Ausfall der Bischofswahl geraten war, bezeichnen wollte. Denn daß er fern von seinem Bischofssitze Nyssa gegen seinen Willen in einer ihm widerwärtigen Umgebung zurückgehalten wurde, konnte ihm sehr leicht den Vergleich mit der babylonischen Gefangenschaft nahelegen.

Also nicht in Babylonien, sondern dort, wo man ihm den Episkopat aufdrängen wollte, gab es jene tiefeingewurzelte Uneinigkeit im Glauben, die mehr als barbarische Sprache, die sittliche Verdorbenheit, über die er so bittere Klage führt; und es fragt sich nur, wo diese Bischofswahl geschehen ist.

Daß sie in Ibora stattgefunden habe, ist schon an sich un-

1) „Rerum sacrarum Galatarum clades exponit; Ibororumque legationes; ut eorum, mortuo antistite, curam gerat; et Sebastenorum, ut adversarum sectarum incursionibus obsistat. Iborae antistitem designatum se declarat invitum; motasque in sacris eorum rebus seditionum turbas indicat. Babyloniorum dissensiones, moresque perditissimos enarrat" (Migne, Patr. gr. 46, 1071).

wahrscheinlich, weil Ibora ein unbedeutendes Städtchen war [1]), das man dem damals schon weithin berühmten Nyssener wohl nicht aufzunötigen wagte; die Bischofsstadt, die man Gregor anbot, scheint der Sitz eines Komes und einer Garnison gewesen zu sein. Ferner findet man für den Vorwurf der barbarischen Sprache bei Ibora keine Begründung. Vor allem widerspricht dieser Annahme die so sympathische Aeußerung Gregors über seine alten Beziehungen zu Ibora und über die Orthodoxie dieser Gemeinde: ἔχουσα πρὸς ἡμᾶς ἐξ ἀρχαίου καὶ πρὸς ὑγιαίνουσαν πίστιν ἐπιρρητῶς (46, 1076 C). Den Grund jener Beziehungen deutet er in seiner 3. Rede auf die vierzig Märtyrer von Sebaste an: In der Nähe von Ibora lag nämlich das Dorf, wo Gregors Eltern in einer den vierzig Märtyrern geweihten Kirche bei einem Teile der Reliquien der Märtyrer beigesetzt waren (46, 784 B); dort hat er auch die sterbliche Hülle seiner Schwester Makrina zur Ruhe gebettet (De vita S. Macrinae 46, 993 C sqq.). Wie Gregor hervorhebt, war es die ganze Gemeinde von Ibora, die ihn bat, sich ihrer anzunehmen, damit sie nicht in die Gewalt der Gegner gerate (πανδημεὶ πρὸς ἡμᾶς ἐπρεσβεύσαντο); sie wollte ausgesprochenermaßen einer Spaltung, natürlich einer Spaltung im Glauben, vorbeugen. Jenes Bistum aber, das Gregor annehmen sollte und nicht wollte, litt seit alter Zeit unter einer tiefgehenden religiösen Zerrissenheit.

Ibora kann also nicht das Bistum gewesen sein, das dem Nyssener aufoktroyiert werden sollte. Wir werden deshalb an Sebaste denken müssen, weil ja sonst keine Bischofsstadt erwähnt wird.

Die Gesandtschaften der Sebastener waren ähnlicher Art wie die von Ibora (ὁμοιότροποι πρεσβεῖαι). Auch sie werden

---

1) πολίχνη nennt Gregor es anderswo (Migne 46, 784 B); er hält es auch für nötig, seinem Adressaten in der Epist. 19 die Lage des Ortes anzugeben.

den Tod des bisherigen Bischofs gemeldet und Gregor ersucht haben, die schleunige Wiederbesetzung des Stuhles in die Wege zu leiten, um „dem Ansturm der Häretiker zuvorzukommen". Bezieht man den Brief auf eine Wahl Gregors zum Bischofe von Ibora, so bleibt es ganz unklar, was die Ankunft der Sebastener mit den Ereignissen, durch die Gregor in solche Aufregung versetzt worden ist, zu tun hatte; wir hören dann nichts darüber, ob ihre Bitte Gehör fand. Nun begründet Gregor aber die Größe des Unglücks, das über ihn gekommen sei, gerade mit dem Eintreffen der Gesandtschaften aus Sebaste. Der Zusammenhang verlangt deswegen, daß er, wie er nach Ibora gegangen war, so auch der Einladung nach Sebaste gefolgt ist. Daß er gerade um jene Zeit in Armenien gewesen ist, erfahren wir übrigens auch aus einem, frühestens im Herbste 380 geschriebenen [1]) Briefe Gregors an seinen Bruder Petrus, in dem er von seiner „Rückkehr aus Armenien" spricht (45, 237 A). Für die „Rückkehr aus Armenien" bezw. für den vorhergehenden Aufenthalt in Armenien hatte man bisher noch keine Erklärung.

Sebaste, die Metropole der Provinz Armenia prima, konnte leicht als ein würdiges Arbeitsfeld für Gregor von Nyssa angesehen werden. Seit 356 hatte Eustathius, der bekannte Freund und spätere Gegner des hl. Basilius, diesen Sitz innegehabt. Die Nachrichten über Eustathius reichen bis zum Anfange des Jahres 378 [2]). Als seinen unmittelbaren Nachfolger betrachtet man Petrus, den jüngeren Bruder Gregors [3]). Dieser war aber, als

1) Er ist ein Begleitschreiben zu dem soeben fertiggestellten, an Petrus übersandten 1. Buche Gregors gegen Eunomius. Dieses Buch ist nach Basilius' Tode (1. Januar 379), aber nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 380 abgefaßt worden, weil diese Zwischenzeit durch andere literarische Arbeiten Gregors (In hexaëmeron und De opificio hominis), durch die Synode von Antiochien und durch die in der Epist. 19 berichteten Ereignisse ausgefüllt ist.

2) Epist. Basilii 268. 269; vgl. Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Halle 1898. S. 48 f.

3) M. Lequien, Oriens christianus. T. I. Paris 1740. Sp. 424.

Makrina starb (Dezember 379 oder Anfang 380, s. unten S. 392) noch Vorsteher der Mönchsniederlassung am Iris in Pontus (De vita S. Macrinae 46, 976 B. 996 D). Deswegen liegt es recht nahe anzunehmen, daß eben Eustathius es gewesen sei, dessen Tod dem Nyssener in Ibora mitgeteilt wurde und dem er nach dem Wunsche der Majorität der Gemeinde einen orthodoxen Nachfolger geben sollte. Eustathius war Homöusianer und das Haupt der kleinasiatischen Pneumatomachen gewesen. Jedenfalls hatte er in Sebaste einen nicht geringen Anhang, und deshalb zögerte Gregor nicht dorthin zu eilen, um diesen wichtigen Posten für die Orthodoxie zu retten.

Daß die Wahl auf ihn selber fallen könnte, hatte er freilich nicht geahnt. Er hatte wohl einen anderen Kandidaten für den Bischofsstuhl in Aussicht genommen. Aber die versammelten Bischöfe hielten ihn für die geeignetste Persönlichkeit, als Metropolit von Sebaste die zerfahrenen Verhältnisse dieser Kirche zu regeln, und als er bei dem Wahlgeschäfte ihre Stimmen entgegennahm, gaben sie, ohne es ihn vorher wissen zu lassen, ihre Stimmen für ihn selber ab. Seine Ueberraschung war grenzenlos, seine Weigerung, die Wahl anzunehmen, aufrichtig und entschieden. Aber man hoffte, sein Widerstreben zu überwinden. Auf alle Weise suchte man ihn umzustimmen. Eine Art Ueberwachung scheint sogar durchgeführt worden zu sein, damit er nicht heimlich entweiche. Der Komes selbst interessierte sich lebhaft für die Ausführung des Wahlbeschlusses und wußte sich auch den Einfluß des Stadtoberhauptes für diesen Zweck zu sichern.

Unter solchen Verhältnissen scheint Gregor sich vorläufig unter Protest gefügt und, wenn auch widerwillig, die Leitung der Kirche von Sebaste übernommen zu haben. In dieser Zeit sammelte er die Erfahrungen über die Diözese, die er in seiner Epist. 19 in düsterer Stimmung niedergeschrieben hat. Auf Ibora paßt, wie wir sahen, seine Schilderung nicht. Wohl aber

kann sie auf Sebaste zutreffen. An einzelnen Punkten läßt sich dies sogar erweisen.

„Seit alten Zeiten" herrschte gerade in Sebaste „die Uneinigkeit der Leute im Glauben", von der der Nyssener spricht (1077 B). Der Bischof Eulalius zur Zeit des Konzils von Nizäa stand auf der Seite des Arius; er war vermutlich der Vater des Eustathius. Eustathius selbst war Homöusianer und Pneumatomache, und von den gegen ihn gerichteten Beschwerden mancher nizänisch gesinnten Glieder seines Klerus wissen Briefe des hl. Basilius aus seinen letzten Jahren zu berichten. Wenn Gregor ferner sagt, die häretische Ueberzeugung sei bei vielen tief eingewurzelt und die Umstimmungsversuche blieben nicht nur erfolglos, sondern fänden auch offenen Widerstand, so dürfte eine solche Stimmung gerade in Sebaste nach dem langen Episkopate des Eustathius geherrscht haben. Sodann die Klage Gregors über die mehr als barbarische Sprache: Die griechische Bevölkerung von Klein-Armenien war mit armenisch Sprechenden stark untermischt: daß die Bischöfe dieser Provinz des Armenischen mächtig sein mußten, lehrt die Epist. 99 n. 4 des Basilius; auch in der Metropole wird sich die Sprachmischung bemerkbar gemacht haben. Daß die dann folgende Sittenschilderung die Verhältnisse von Sebaste wiedergibt, daß dort jene von Gregor gerügte Schamlosigkeit im Lügen u. s. w. herrschte, ist allerdings bei der Dürftigkeit der Quellennachrichten nicht ausdrücklich zu beweisen. Aber man darf vielleicht als Beleg den Vorwurf heranziehen, den Gregor von Nyssa gegen das Jahr 376 in seiner Epist. 5 (1029 B) gegen gewisse Sebastener erhebt, daß sie den Frieden hassen und insgeheim ehrenrührige, lügenhafte Reden gegen den Nächsten in Umlauf setzen; sowie den Ausspruch Gregors von Nazianz (Orat. 43 n. 17): Οὐχ ἁπλοῦν γένος εὑρίσκω τοὺς Ἀρμενίους, ἀλλὰ καὶ λίαν κρυπτόν τι καὶ ὕφαλον, dem er ein Beispiel von Falschheit und Doppelzüngigkeit junger Armenier beifügt.

Kurz, da von einer Wahl Gregors zum Bischofe die Rede

ist, außer Ibora und Sebaste keine Stadt in Frage kommen kann, die angegebenen Merkmale auf Ibora durchaus nicht zutreffen, bei Sebaste aber zum großen Teil bestimmt vorauszusetzen sind, so dürfte die Wahl Gregors zum Metropoliten von Sebaste mindestens sehr wahrscheinlich sein.

Wann haben sich die in der Epist. 19 geschilderten Ereignisse vollzogen? Wir sind über keinen Abschnitt in dem Leben des Nysseners so gut unterrichtet, wie über denjenigen, der hier in Betracht zu ziehen ist, und zwar vornehmlich durch seine eigenen Mitteilungen.

Am 1. Januar 379 war sein Bruder Basilius gestorben [1]). „Es war", so erzählt Gregor, „der neunte Monat nach diesem Trauerfalle oder ein wenig später, als sich eine Synode von Bischöfen in Antiochien versammelte, an der auch wir teilnahmen. Und nachdem wir wieder ein jeder in seine Heimat entlassen waren, bevor das Jahr zu Ende gegangen war, kam mir, Gregor, das Verlangen, zu ihr (Makrina) zu reisen" (De vita S. Macrinae 46, 973 D). Also im September oder Oktober 379 begann die Synode zu Antiochien, und noch vor dem Beginn des neuen Jahres trat Gregor die Heimreise an, auf die er auch in der Epist. 19 (1076 B) hinweist. Der Jahresanfang war entweder der 1. Jan. oder nach der kappadozischen Provinzialära der 12. Dezember [2]). Gregor war bereits in Kappadozien, aber noch nicht in Nyssa wieder eingetroffen, als er eine beunruhigende Nachricht über seine Schwester empfing (1076 B). Rasch entschlossen machte er sich auf nach Pontus, wo Makrina eine klösterliche Niederlassung leitete (1073 D. 968 Asqq.). Der Weg nahm 10 Tage in Anspruch (1076 B). Am Tage nach Gregors Ankunft abends verschied Makrina (976 B — 985 B), am folgenden Morgen vollzog er mit dem Bischofe Araxius die Beisetzung (993 Asqq.) und kehrte alsbald nach Nyssa zurück (1076 B). Der Tod der hl. Makrina ist demnach im Dezember 379 oder im Januar 380 er-

---

1) Vgl. Loofs a. a. O. S. 49.

2) Loofs a. a. O. S. 12 Anm. 8.

folgt. Einige Tage später traf Gregor wieder in Nyssa ein.

Hier wartete seiner die Aufgabe, seine Gemeinde vor der Verführung zum Irrglauben, die von dem benachbarten Galatien aus mit großem Eifer betrieben wurde, zu schützen. Er betont die außerordentliche Mühe, die es ihn kostete, diese Aufgabe durchzuführen (1076 C). Ohne Zweifel sind deshalb mehrere Wochen hierfür anzusetzen, so daß wir die Reise nach Ibora erst etwa in den März 380 verlegen können. Da die dortige Angelegenheit allem Anscheine nach schnell erledigt wurde, so wird Gregor wohl noch im April 380 nach Sebaste gekommen und zum Metropoliten gewählt worden sein.

Die Dauer der „Gefangenschaft" in Sebaste ist mindestens auf zwei bis drei Monate zu berechnen. Als Gregor an Johannes schrieb, war er schon so lange dort, daß ihm das Unglück durch die Gewöhnung hätte leichter werden können, wenn er nur nicht immer neue und schlimmere Widerwärtigkeiten entdeckt hätte (1077A). Wenn er bemerkt, daß sozusagen die ganze Kirche an seiner Angelegenheit Interesse nähme, so läßt auch dies auf eine längere Zwischenzeit schließen, in der die Kunde von der Wahl und seinem Proteste in einem weiteren Gebiete bekannt werden und das Urteil mancher entlegeneren Kirche ihm zu Ohren kommen konnte. Auch in der Epist. 22, die er, wie ich gleich zeigen werde, vermutlich während seines Aufenthaltes in Sebaste geschrieben hat, spricht er von dem τοσοῦτος χρόνος seiner Gefangenschaft (1088 B). Demnach ist er schwerlich vor der Mitte des Jahres 380 wieder in Nyssa eingezogen [1]).

Noch einige Worte über die r e c h t l i c h e G r u n d l a g e des Verhaltens Gregors und der Art und Weise, wie man mit ihm verfuhr.

Man kann es auffällig finden, daß er, ein einfacher Bischof, in die Verhältnisse anderer Bistümer und zwar in fremden Pro-

1) Es ist nicht unmöglich, daß die Epist. 6 (1033—1036) diesen Einzug in Nyssa schildert; doch kann sich der Brief auch auf Gregors Rückkehr aus mehr als zweijähriger Verbannung im Jahre 378 beziehen.

vinzen eingriff. Nyssa, Ibora und Sebaste gehörten zwar zu derselben Diözese (= Obermetropolitanbezirk) Pontus, aber zu verschiedenen Eparchien (= Provinzen, Metropolitanbezirken). Indes die Teilnahme an der Wiederbesetzung vakanter Bischofsstühle war den Bischöfen fremder Provinzen nicht durchaus verboten; für die Wahl eines Metropoliten, wie sie in Sebaste stattfand, war die Einladung der Bischöfe der Nachbarprovinzen durch den 6. Kanon von Sardika sogar vorgeschrieben [1]). Nur mußten gewisse Voraussetzungen erfüllt werden. Die erste war, daß mindestens drei Bischöfe zu der Wahl und Weihe zusammenkamen (can. 4 von Nizäa, vgl. can. 19 von Antiochien, can. 12 von Laodicea). Daß dieser Bedingung bei der Wahl zu Sebaste genügt wurde, geht aus den Worten Gregors deutlich hervor; in Ibora wird es wohl nicht anders gewesen sein, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt. Eine weitere Vorschrift lautete, daß die Einsetzung eines Bischofes nicht ohne die schriftliche Zustimmung der etwa abwesenden Bischöfe der Provinz und insbesondere nicht ohne die Bestätigung seitens des Metropoliten geschehen dürfe (can. 4 und 6 von Nizäa u. a.). Ob diese Vorschrift von Gregor beobachtet wurde, läßt sich mit den vorhandenen Mitteln nicht entscheiden; die Bestimmung betreffs des Metropoliten kam für die Wahl in Sebaste in Wegfall. Endlich war es einem Bischofe aus einer fremden Provinz nur dann gestattet, bei der Einsetzung eines Bischofs mitzuwirken, „wenn er durch Briefe des Metropoliten und der mit diesem verbundenen Bischöfe, in deren Bezirk er kommt, gerufen worden war“ (can. 13 von Antiochien). So wurde, als im Jahre 372 der Metropolit von Cäsarea in Kappadozien gestorben war, ein Bischof aus der Provinz Cölesyrien Eusebius von Samosata zur Teilnahme an der Neuwahl eingeladen und zwar durch

1) Vgl. über diesen und die im Folgenden angegebenen Kanones Hefele, Konziliengeschichte I²; ferner Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I 164 f.; Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, 28 f.

den greisen Bischof Gregor von Nazianz [1]), den Vater des gleichnamigen Kirchenlehrers. Zu den Bischofswahlen in Ibora und Sebaste ist Gregor von Nyssa aber von den verwaisten Gemeinden herbeigerufen worden und er hat diese Einladungen für genügend erachtet. Wie ist das zu erklären?

Daß eine Gemeinde den Obermetropoliten ersuchte, ihr einen neuen Bischof zu geben, dafür geben uns die Epist. 99 n. 4 und 102 des hl. Basilius ein Beispiel: das Bistum Satala in Klein-Armenien richtete im Jahre 372 mit Umgehung des eigenen Metropoliten eine solche Bitte mit Erfolg an Basilius, den damaligen Obermetropoliten der Diözese Pontus. Aber Ibora und Sebaste wenden sich an einen einfachen Bischof einer Nachbarprovinz, und dieser nimmt, mindestens in Sebaste, die Leitung des Wahlaktes in die Hand mit der Absicht, auch die Weihe des Gewählten zu vollziehen [2]). Offenbar tritt er auf wie einer, dem besondere Rechte zustehen. Sein Ansehen als Bruder des verstorbenen Basilius und als Mann der Wissenschaft kann dies nicht ausreichend erklären. Man hat den Eindruck, daß er kraft besonderer kirchlicher Befugnis handelt.

Nun ist bekannt, daß Gregor im folgenden Jahre durch den Erlaß des Kaisers Theodosius De restituendis basilicis vom 30. Juli 381 (Cod. Theod. XVI. 1, 3) staatlicherseits autorisiert worden ist, in dem Obermetropolitanbezirk Pontus neben dem Obermetropoliten Helladius von Cäsarea und dem Metropoliten Otreius von Melitine maßgebend über die Orthodoxie der Bi-

---

1) Inter epp. S. Basilii ep. 47, vgl. Loofs, S. 51, A. 2.

2) Epist. 19 (1077 A): Ἀλλὰ γὰρ γίνομαι μετὰ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων τῶν εἰς αὐτὸ τοῦτο συγκεκλημένων, ὡς ψήφους ὑπὲρ χειροτονίας δεξάμενος (leg. δεξόμενος?). Vgl. zu der Ausdrucksweise Basil. epist. 120, wo er sich über eine unkanonische Weihe beklagt: Ἄνθιμος Φαῦστον . . ἐπίσκοπον ἐχειροτόνησε μηδὲ ψήφους δεξάμενος; ähnlich epist. 122: ἐχειροτόνησε τὸν Φαῦστον ἰδίᾳ αὐθεντίᾳ καὶ χειρί, οὐδενὸς ὑμῶν ἀναμείνας ψῆφον.

schöfe zu urteilen, so daß diejenigen, die nicht mit ihm in kirchlicher Gemeinschaft stehen würden, als Häretiker zu betrachten und von ihren Kirchen zu entfernen, die übrigen aber zuzulassen wären. Man nimmt allgemein und gewiß mit Recht an, daß dieses Edikt auf Bitten der ökumenischen Synode von Konstantinopel, die von Mai bis Juli 381 getagt hatte, erlassen wurde und wohl die staatliche Sanktionierung eines entsprechenden Synodalbeschlusses war. Das betreffende Aktenstück des Konzils ist verloren gegangen.

Gregor hatte also sicher seit diesem Edikte ein besonderes Recht, in dem ganzen Obermetropolitanbezirk Pontus für die Einsetzung orthodoxer Bischöfe zu sorgen, und stand in dieser Hinsicht dem Obermetropoliten Helladius gleich. Da er nun aber schon vor dem Edikte, im Jahre 380, wie ein Obermetropolit in Aktion tritt, muß da nicht die Vermutung entstehen, daß bereits die große Herbstsynode von Antiochien 379, auf welcher 153 oder 163 Bischöfe (vgl. Mansi III, 461 f.) über die Mittel zur Wiederherstellung der Orthodoxie im Orient berieten, ihm dieses Recht und diese Aufgabe übertragen hat? Wenn er 380 in Ibora und Sebaste gegen die Kanones gehandelt hatte, konnte er dann 381 zu Konstantinopel jene außerordentliche Anerkennung erfahren und die zuvor angemaßten Rechte feierlich zugebilligt erhalten? Wahrscheinlich ist das nicht. Hingegen wird alles leicht erklärlich, wenn der Beschluß von Konstantinopel eine Bestätigung und (bezüglich der europäischen und afrikanischen Bezirke) eine Ergänzung eines antiochenischen Beschlusses war.

Leider läßt sich diese Vermutung nicht weiter beweisen. Die Akten von Antiochien sind bis auf zwei dogmatische Erklärungen verschwunden. Gregor von Nyssa selbst spricht sich nicht deutlich genug aus. In seiner Epist. 1 an Flavian von Antiochien, die gegen 392 geschrieben ist, erwähnt er, eine Synode habe ihm genau das gleiche Vorrecht wie Helladius von Cäsarea übertragen, oder noch richtiger genau die gleiche Sorge für die Besserung der allgemeinen Angelegenheiten, indem er die gleiche

Stellung wie jener habe [1]). Diese Worte Gregors brauchen aber keine andere Unterlage zu haben, als den Synodalbeschluß von Konstantinopel, der zu dem kaiserlichen Edikte Anlaß gegeben hat [2]). Daß Gregor in dieser Sache an den Patriarchen von Antiochien schreibt, gibt uns kein Recht, die von ihm erwähnte Synode für die antiochenische zu halten. — In der Epist. 2 (1013 A) will der Nyssener den Grund bezeichnen, weshalb er in Jerusalem gewesen sei: eine notwendige Reise nach Arabien zur Besserung der dortigen Kirche sei der Anlaß gewesen: Ἐμοὶ διὰ τὴν ἀνάγκην ταύτην, ἐν ᾗ ζῆν ἐτάχθην παρὰ τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῶν τὴν ζωήν, ἐγένετο τῆς ἁγίας συνόδου διορθώσεως ἕνεκεν τῆς κατὰ τὴν Ἀραβίαν ἐκκλησίας μέχρι τῶν τόπων γενέσθαι. Gewöhnlich ergänzt man zu συνόδου ein Wort wie ὁρισάσης (Casaubonus, Tillemont) und erklärt den Sinn der Stelle so, daß die Synode von Antiochien oder die von Konstantinopel Gregor mit dieser Reise nach Arabien beauftragt habe. An die letztere Synode wird aber schwerlich zu denken sein, weil sie im 2. Kanon den Bischöfen untersagt, sich in die Angelegenheiten fremder Obermetropolitanbezirke einzumischen, wenn man sie nicht gerufen habe; da ist es doch unwahrscheinlich, daß dieselbe Synode eine Einmischung dieser Art angeordnet hat. Daß aber jener Auftrag nach Arabien zu reisen, von der Synode zu Antiochien ausgegangen sei, erscheint ebenso wenig glaubhaft, weil Gregor dann wohl nicht von Antiochien zuerst in die Heimat zurückgekehrt wäre; auch hätte er diesen speziellen Auftrag in der Epist. 19, wo er alle seine Mühen jener Zeit aufzählt, sicher erwähnt; und er hätte wenigstens nach seiner Rückkehr aus Armenien den Auftrag ausführen müssen, statt sich zunächst der literarischen

---

1) Epist. 1 (1008 D): ἴση παρὰ συνόδου καὶ μία γέγονεν ἀμφοτέρων ἡμῶν ἡ προνομία, μᾶλλον δὲ ἡ φροντὶς τῆς τῶν κοινῶν διορθώσεως, ἐν τῷ τὸ ἴσον ἔχειν.

2) Vgl. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients (Kirchengeschichtliche Studien V, 4). Münster 1901, S. 186 ff.

Polemik gegen den Häretiker Eunomius hinzugeben (45, 237 A). Gregor will, wie mir scheint, überhaupt nicht sagen, daß er auf Befehl einer Synode nach Arabien reisen mußte, sondern daß er sich an einer in Arabien stattfindenden Synode zu beteiligen hatte, wahrscheinlich weil er dazu eingeladen worden war [1]). Uebrigens berührt diese Stelle unsere Frage nicht direkt, weil für uns das Recht des Nysseners, in der Diözese Pontus nach Art eines Obermetropoliten zu wirken, in Betracht kommt. — Is. Casaubonus meint, daß Gregor in der 381 oder 382 geschriebenen Epist. 3 (1024 B) Nyssa als μητρόπολις bezeichne [2]). Wäre dem so, so dürfte vielleicht auf eine Rangerhöhung des Bistums durch eine der beiden Synoden geschlossen werden. Indes so zuversichtlich Casaubonus seine Behauptung auch aufstellt, so kann doch, wie schon Tillemont gezeigt hat [3]), der Brief in irgend einer Metropole, die auf dem Wege von Jerusalem nach Nyssa lag, geschrieben worden sein. — Es bleibt nur eine Stelle übrig, die unserer Hypothese eine geringe Stütze bieten kann. In der Vita S. Macrinae (46, 981 B) legt Gregor seiner Schwester die Worte in den Mund: „Du aber bist in Städten, bei Völkern und Nationen weithin berühmt, und dich senden und rufen Kirchen, um zu helfen und zu bessern." Diese Unterredung soll am Tage vor dem Tode Makrinas (s. oben S. 392) stattgefunden haben. Da wir jedoch von der kirchenverbessernden Tätigkeit Gregors vor dem Jahre 380 nichts hören und die Zeit von seiner Rückkehr aus dem Exil bis zu der Synode von Antiochien durch die notwendige Sorge für das eigene Bistum, durch den Tod und die Beerdigung seines Bruders Basilius und die Wieder-

---

1) Diese Erklärung bringt schon P. Molineus (Du Moulin), Gregorii Ep. Nyssae de euntibus Jerosolyma, Epistola. Hanoviae 1607 S. 29, in Vorschlag.

2) Is. Casaubonus, B. Gregorii Nysseni ad Eustathiam, Ambrosiam et Basilissam epistola. Hanoviae 1607. S. 114 ff.

3) Tillemont, Mémoires IX, 3 (Bruxelles 1728), Note XIII sur s. Grégoire de Nysse.

besetzung des Stuhles von Cäsarea, endlich durch literarische Arbeiten (In hexaëmeron und De opificio hominis) ausgefüllt erscheint, so hat er in der Vita S. Macrinae, die er erst nach seiner Rückkehr aus Palästina und Arabien verfaßte (960 A), offenbar Makrina das sagen lassen, was erst bald nach ihrem Tode geschah. Aber dies ist jedenfalls viel eher verständlich, wenn damals, als Makrina starb, die Synode von Antiochien ihn bereits zu der διόρθωσις der Kirchen besonders autorisiert hatte, als wenn dies erst beinahe zwei Jahre später geschah.

Noch eine Frage drängt sich uns auf: Mit welchem Rechte wurde Gregor gegen seinen Willen in Sebaste zurückgehalten? Hatte seine Erwählung zum Metropoliten ein rechtliches Band zwischen ihm und der Metropole geknüpft? Das Konzil von Nizäa (can. 15) erklärt die Versetzung eines Bischofs in ein anderes Bistum für nichtig. Die Synode von Antiochien 341 (can. 21) fügt bei, daß das Volk oder die Bischöfe Niemanden zwingen können, sein Bistum gegen ein anderes zu vertauschen. Aber man ließ doch gewisse, in den Canones apostolorum zum Ausdruck kommende Ausnahmen gelten, wenn nämlich die Versetzung nach dem Urteile vieler Bischöfe in dem religiösen Interesse jener Diözese lag, in die der betr. Bischof übertreten sollte (can. 14). Daß auch zur Zeit der Bischofswahl von Sebaste die Neigung vorhanden war, Ausnahmen dieser Art zu machen, dürfte die von Basilius gutgeheißene Versetzung des Bischofs Euphronius von Colonia auf den Metropolitansitz von Nikopolis in Armenien im Winter 375/6 dartun [1]). Offenbar haben auch die zur Wahl in Sebaste versammelten Bischöfe den Grund, daß dieses Bistum für die Orthodoxie wiederzugewinnen war, für schwerwiegend genug angesehen, um die Versetzung des Nysseners nach Sebaste erlaubt zu machen. War die Wahl aber rechtmäßig, so haben sie vielleicht geglaubt, den Kanon 17 von Antiochien (vgl. can. Apost. 37) anwenden zu dürfen, wonach ein

1) Basil. epist. 227—230; vgl. Loofs S. 13 ff.

Bischof die ihm überwiesene Diözese unter der Strafe der Exkommunikation auch wirklich übernehmen und leiten mußte.

Nach demselben Kanon 17 von Antiochien hatte, wenn ein Widerstreit der Meinungen darüber bestand, die vollständige Synode der Bischöfe der Provinz zu bestimmen, ob der für ein Bistum Gewählte und Geweihte verpflichtet sei, sein Amt anzutreten. Gregor selbst äußert sich nicht darüber. Er bittet in der Epist. 19 (1080 A) Johannes um sein Gebet, „daß Gott irgend eine Lösung der Uebel ihm gewähre", und er meint, daß sozusagen die ganze Kirche sich mit seiner Angelegenheit beschäftige. Aber daraus können wir nicht entnehmen, welche Schritte zu seiner Befreiung zu tun waren. Wenn wir seine Epist. 22 (1088 B) auf die „babylonische Gefangenschaft" in Sebaste beziehen dürfen, so ergibt sich, daß Gregor einen Befehl (πρόσταγμα) zu seiner Befreiung ersehnte. Der Brief lautet:

„An die Bischöfe.

Drei Tage waren es, die den Propheten in dem Walfische festhielten. Gleichwohl war Jonas dessen überdrüssig. Ich aber bringe unter den unbußfertigen Niniviten schon so lange Zeit zu, in den Eingeweiden des Untieres festgehalten, und konnte noch nicht aus diesem weiten Schlunde ausgespieen werden. Betet also zum Herrn um die Vollendung der Gnade, auf daß der Befehl komme, der mich aus dieser Klemme befreit, und ich wieder zu meinem Zelte gelange und unter ihm ruhe."

Ein Versuch, das Briefchen zu datieren, ist bisher nicht gemacht worden. Man könnte geneigt sein, es auf die Regierungszeit des Kaisers Valens zu beziehen, in deren letzten Jahren (376—378) Gregor von den Arianern abgesetzt und genötigt war, fern von Nyssa zu weilen. Aber die Adresse: τοῖς ἐπισκόποις scheint mir anzudeuten, daß der Brief an mehrere zu Beratungen vereinigte Bischöfe gerichtet ist; von einer Versammlung orthodoxer Bischöfe in Kleinasien haben wir aber aus jenen Verfolgungsjahren keine Kenntnis. Sodann wird die biblische

Anspielung auf die Niniviten eifrige Bemühungen Gregors zur Voraussetzung haben, die Leute, unter denen er wohnte, zu bessern; auch dies in der Verfolgungszeit schwerlich anzunehmen, da wir aus Basilius Epist. 225 wissen, daß Gregor sich der Verurteilung durch den kaiserlichen Vikar Demosthenes durch die Flucht entzogen hatte und sich deswegen verborgen halten mußte. Vortrefflich paßt hingegen die Erwähnung der „unbußfertigen Niniviten" zu der Klage der Epist. 19 über die „Babylonier" d. i. Sebastener, bei denen alle Heilungsversuche hartnäckigem Widerstande begegneten (1077 B). Das πρόσταγμα ist als Befehl Gottes zu denken, gemäß Jon. 2, 11: „Und von dem Herrn wurde dem Walfische befohlen (προσετάγη), und er spie Jonas aus auf das trockene Land" [1]).

Die Situation scheint folgende zu sein. Die Bischöfe sind bereits zusammengekommen, um über Gregors Angelegenheit zu beschließen. Es ist also schon ein wichtiger Schritt geschehen. Aber es fehlt noch „die Vollendung der Gnade", die wirklich ihn befreiende Sentenz. Um bei dem Jonas-Bilde zu bleiben, bezeichnet er sie als einen Befehl Gottes und fordert die Bischöfe zum Gebete um diese Gnade auf.

5.

Zur Ambrosius-Theodosius-Frage.

Von P. **Chrysostomus Baur** O. S. B., in Seckau.

Es sind bereits 11 Jahre, seitdem P. Fr. van Ortroy S. J. [2])

---

1) Auch die letzten Worte von der Ruhe unter dem Zelte enthalten eine Anspielung auf Jon. 4, 5.

2) Ambrosiana. Scritti varii pubblicati nel XV Centenario dalla morte di S. Ambrogio. — Nr. IV, Fr. van Ortroy S. J. Les Vies grecques de S. Ambroise et leurs sour-

aus den Berichten von Sozomenus [1]) und Theodoret [2]) über die öffentliche Kirchenbuße des großen Theodosius die bekannte Kirchentür-Szene gestrichen hat. Wenn wir im folgenden nochmals zu dieser Episode das Wort ergreifen, so geschieht es weder, um sie zu verteidigen, was wohl aussichtslos wäre, noch, um sie von neuem anzugreifen, was nach den erschöpfenden Arbeiten van Ortroy's und der neuesten Darlegung von H. Koch [3]) als überflüssig erachtet werden dürfte.

Wer aber die genannten Arbeiten las, konnte unschwer bemerken, daß es den betreffenden Autoren viel leichter war, die Gründe zur Ablehnung des Faktums zu finden, als eine befriedigende Erklärung für seine wirkliche Entstehungsursache zu geben. So tastet van Ortroy in seinem ersten Aufsatze noch ganz im unsicheren, wenn er schreibt [4]): „L'explication naturelle est celle-ci. Sozomène s'est représenté une situation ordinaire dans l'ignorance où il était de l'attitude antérieure d'Ambroise vis à vis de Théodose et de la lettre confidentielle qu'il venait de lui adresser". Und von Theodoret sagt er [5]): „Ainsi il faut bien reconnaître que la narration de Théodoret mérite peu de créance, qu'elle dérive de quelque écrivain aujourd'hui perdu, ou qu'elle soit la mise en oeuvre immédiate d'une tradition orale, singulièrement exagérée de la réalité". In seinem zweiten Aufsatze glaubt van Ortroy schon deutlichere Spuren des Schuldigen entdeckt zu haben.

ces. 37 S. Milano 1897. — Dazu noch ausführlicher: „Saint Ambroise et l'empereur Théodose", in den Analecta Bollandiana, XXIII (1904) S. 417—426.

1) Historia Ecclesiastica, VII, 25, s. Migne, PG LXVII 1494 ff.

2) Hist. Eccl., V, 17, in PG LXXXII, 1232—1237.

3) Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius des Großen in Geschichte und Legende, s. Historisches Jahrbuch, XXVIII (1907) S. 257 bis 277.

4) Ambrosiana — Les Vies grecques etc. S. 33.

5) Ib. S. 37.

So heißt es dort [1]): „Que si l'on recherche l'origine de la version accréditée par Théodoret, il semble que le grand coupable, mais involontaire sans doute, ait été Paulin lui-même, le plus ancien biographe de S. Ambroise", nämlich durch seine Wendung: (Ambrosius) „copiam imperatori ingrediendi ecclesiam denegavit" [2]). Diese Vermutung des P. van Ortroy hat H. Koch bereits als Tatsache hingenommen. Er sagt [3]): „Paulin hat den unschuldigen Anlaß (zur Legende) gegeben, Sozomenus sie aus Mißverständnis geschaffen, Theodoret sie so ausgebildet, daß die geschichtliche Wahrheit von ihr vollständig überwuchert wurde".

Die Angaben Theodorets ließen sich zur Not als dramatisierende Erweiterung des Sozomenus erklären. Allein wie kommt dieser selbst zu seiner Darstellung? Ist es wahrscheinlich, daß die kurzen fünf Worte des Paulin, die doch eine solche Szene gar nicht zur notwendigen Voraussetzung haben, Sozomenus verführten, während kein Lateiner dem gleichen Mißverständnis verfiel? Paulin schrieb seine Vita aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 422 [4]). Sozomenus hat seine Kirchengeschichte wohl bald nach 425 zum Abschlusse gebracht. Eine griechische Uebersetzung Paulins läßt sich aber erst aus dem achten oder neunten Jahrhundert nachweisen [5]). Somit ist die Wahrscheinlichkeit, daß der lateinische Paulin die Ursache war, die den Griechen zum Falle diente, ziemlich gering.

Ich glaube, wir müssen den „grand coupable" anderswo suchen. Keiner der bisherigen Autoren hat darauf hingewiesen, daß die ganze berühmte Kirchentür-Szene in vollständiger lite-

---

1) Analecta Boll., XXIII, 424.

2) Vita S. Ambrosii, no. 24, Migne PL XIV, 35.

3) Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius S. 276.

4) Fr. van Ortroy, Les Vies grecs etc. S. 7.

5) Papodopulos Kerameus, Paulini vita sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi, graece nunc primum edita ex cod. vetustissimo, in den Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογιάς, tom. I, S. 27—88. St. Petersburg 1891.

rarischer Ausbildung in der griechischen Literatur bereits vor Theodoret und vor Sozomenus, ja vor dem Massacre von Thessalonich (390), fertig existierte, nur auf einen anderen (ungenannten) Kaiser und einen anderen Bischof angewendet. Der erste Verfasser dieser Szene ist der hl. Joh. Chrysostomus. In seiner ca. 382 geschriebenen Abhandlung: In S. Babylam, contra Julianum et Gentiles, nr. 5 [1]), findet sich folgende Schilderung: „Zur Zeit unserer Vorfahren lebte ein Kaiser (βασιλεὺς = Philippus Arabs [2]) ?). Von seinem sonstigen Leben weiß ich nichts zu erzählen. Doch könnt ihr euch von seinem unmenschlichen Charakter eine Vorstellung machen, wenn ihr von dem gottlosen Verbrechen hört, das er zu begehen wagte. Was war das für ein Verbrechen“? Jener Fürst lag mit einem Volke im Kriege. Als sie aber des langen Streites müde waren, beschlossen sie, Frieden zu machen und den Frieden durch feierlichen Vertrag zu beschwören. Man beredete überdies den feindlichen König, zur größeren Sicherheit seinen eigenen jugendlichen Sohn als Geisel und Bürgschaft des Friedens auszuliefern. Dieser tat denn auch so unter vielen Tränen. Jener Frevler aber (der βασιλεὺς unserer Vorfahren) mißachtete alle geleisteten Versprechungen und Eide, und nahm dem unschuldigen Knaben das Leben. Damit war es aber noch nicht genug. „Denn, nachdem er seine Frevlerhände mit so unschuldigem Blute befleckt hatte, ... wollte der Unverschämte ... gerade als wäre nichts geschehen, auch noch in die Kirche, in das Haus Gottes gehen“ ... „Es lebte aber zur selben Zeit, in der dieses grausame Verbrechen geschah, ein großer bewundernswerter Mann (wenn anders ich ihn einen Mann nennen darf). Der war der Hirte unserer Kirche (v. Antiochien) und hieß Babylas [3]). Dieser Mann also ... hat Elias und dessen Nacheiferer Johannes

1) PG L, 539. — Was im Folgenden nicht in Anführungszeichen steht, ist im Auszug frei wiedergegeben.

2) Cf. Eusebius, HE VI, 34, PG XX, 595.

3) Ueber diesen Bischof von Antiochien cf. Acta Sanctorum 21. Jan.

(Baptista), ich will nicht sagen übertroffen, . . . aber doch so vollkommen erreicht, daß er auch nicht im Geringsten an Charakterstärke hinter jenen edlen Männern zurückstand. Denn er hat nicht bloß einen Tetrarchen, der nur wenige Städte unter sich hat, nicht bloß den Herrscher eines einzigen Volkes, nein, er hat einen Mann, der den größten Teil der Erde beherrschte, der über viele Völker, über viele Städte und über ein unzähliges Heer gebot, und vor dem man sich in jeder Beziehung fürchten mußte, sowohl wegen seiner großen Macht, wie auch wegen seines ungezügelten Charakters, Babylas hat eben diesen Mann, weil er ein Mörder war, wie einen verächtlichen, nichtswürdigen Sklaven von der Kirche weggejagt (τῆς ἐκκλησίας ἐξέβαλε), mit gerade so viel Unerschrockenheit und Furchtlosigkeit, wie etwa ein Hirte ein räudiges krankes Schaf von seiner Herde absondert, um diese vor Ansteckung zu bewahren . . . . Erwäge aber auch wohl, was du gehört hast. Denn schon das allein ist etwas Auffallendes, daß ein Untergebener seinen Herrscher aus dem Vorraum der Kirche hinausweist (τῶν τῆς ἐκκλησίας προθύρων ἐξήλασε). Willst du aber diese Tat in ihrer ganzen Größe begreifen, dann . . . stelle dir im Geiste jene Szene vor, die Speer- und Schildträger, die Kommandanten und Heerführer, wie sie ja immer an einem kaiserlichen Hoflager sich finden, die Befehlshaber der Städte, das Gepränge derer, die vorausgehen und die große Menge derer, die das Gefolge bilden und den ganzen übrigen Hofstaat. Dann aber ihn selbst, wie er gerade in der Mitte, im Vollbewußtsein seiner Majestät, daherkommt, während er noch ehrfurchtgebietender erscheint ob der Pracht seiner Gewänder, ob des Purpurs und der kostbaren Steine, die in verschwenderischer Fülle an seiner Rechten und an der Verbrämung seines Mantels glänzen und von dem Diademe blitzen, das er auf dem Haupte trägt. Dann . . . stelle dir aber auch den seligen Babylas vor, den Diener Gottes, in seiner bescheidenen Haltung, seiner einfachen Gewandung und seiner demütigen Gesinnung, die jeder Verwegenheit fern ist. So stelle dir beide vor und verglei-

che sie; dann erst wirst du dir eine Vorstellung von jenem Ereignis machen können... Ja, wie fand doch jener Greis den Mut, so aufzutreten, die Reihe der Speerträger zu durchbrechen, seinen Mund zu öffnen, zu reden, seinen Tadel vorzubringen, ja seine Rechte auf die vom Stolze geblähte und vom Morde noch bewegte Brust zu setzen und den Mörder zurückzudrängen" ?!

Die auffallende Analogie zwischen diesem kaiserlichen Mörder einer unschuldigen Geisel, und Theodosius, dem Mörder von 7000 „Schuldigen und Unschuldigen" [1]), wird niemand entgehen. Theodoret oder Sozomenus brauchten in der Tat nicht das gute Gedächtnis zu haben, um die wenigen Worte des Paulin mißverstehen zu können (wenn sie diese je gekannt). Wer aber einmal die ganze ausführliche Schilderung des hl. Chrysostomus gelesen hatte, für den lag eine Erinnerung an diese Szene ungemein nah, wenn er von dem Ereignis in Thessalonich und der Kirchenbuße des Theodosius hörte. Theodoret war aber ein genauer Kenner und Verehrer der Schriften seines großen Landsmannes, und Sozomenus lebte und schrieb in Konstantinopel. — So steht wohl der Annahme kein ernstes Hindernis entgegen, daß es sich bei Sozomenus (resp. Theodoret) nicht um die Schöpfung einer Legende, sondern um eine einfache Uebertragung handelte.

Daß solche literarische Translationen den griechischen wie lateinischen Hagiographen als etwas ganz Harmloses erschienen, läßt sich durch viele Beispiele belegen. Gerade für unseren Fall können wir aber die interessante Beobachtung machen, daß die gleiche Kirchentür-Szene auch in andere griechische Heiligenleben übergegangen ist.

Zunächst mußte ihr eigener literarischer Schöpfer, der hl. Chrysostomus selbst, die Rolle von Babylas und Ambrosius übernehmen. Der erste, der ihn darin auftreten läßt, scheint Theodor von Trimithus (ca. 690?) zu sein [2]). Viel weiter

---

1) Theodoret, l. c. 1232.

2) PG XLVII, col LXX, n. 15. — Cfr. P. Ch. Baur, St. Jean

ausgestaltet hat sie sodann der Verfasser der dem Patriarchen Georg von Alexandrien († ca. 630) zugeschriebenen Chrysostomus-Biographie.

Die Kaiserin Eudoxia, so erzählt Pseudo-Georgius (no. 40)[1]), nahm der Witwe eines gewissen Theognost ihren Weinberg weg. Diese wandte sich an Chrysostomus, der auch alsbald der Kaiserin einen Brief schrieb, jedoch ohne Erfolg. Da ging aber Chrysostomus selbst in den Palast und redete der „neuen Jezabel“ scharf ins Gewissen. Die erzürnte Eudoxia ließ ihn dafür mit Gewalt aus dem Palaste entfernen (κελεύει τὸν Ἰωάννην ἐξωσθῆναι τοῦ παλατίου βίᾳ). — Doch Chrysostomus — die Byzantiner waren oft sehr nachsichtig gegen ihre Heiligen — wollte der Kaiserin nichts schuldig bleiben. Denn (nr. 41), nachdem . . er aus dem Palaste zurückgekehrt war, befahl er den Eutychos zu sich, und sprach zu ihm: Sage den Türhütern der Kirche, wenn die Kaiserin wieder in die Kirche gehen will, so sollen sie vor ihr die Tore schließen, und sie ja nicht hineinlassen, weder sie noch irgend jemand aus ihrem Gefolge, und sie sollen nur sagen: Johannes hat uns so befohlen. Als nun das Fest Kreuzerhöhung kam [2]), versammelte sich alles Volk in der Kirche, auch der Kaiser kam mit seinem Hofstaat . . . nicht bloß des Festes wegen, sondern auch, um Johannes predigen zu hören“ . . . . Während der Predigt aber „kam die Kaiserin mit ihrem Hofstaate, den Kammerherrn und Soldaten (?) (τῆς τάξεως) vor die Türe

Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, p. 44—46. Louvain-Paris 1907.

1) Herausgegeben von H. Savile, in den Opera omnia S. Jo. Chrysostomi, t. VIII, 217—218. Etonae 1612. (In Migne nicht aufgenommen).

2) Wurde natürlich nicht schon zur Zeit des hl. Chrysostomus, sondern erst am 14. Sept. 629 zum erstenmal in Konstantinopel gefeiert. Auch dieser Umstand zeigt, daß ein um 630 gestorbener Patriarch von Alexandrien diese Vita nicht verfaßt haben kann. Er hätte — auch wenn er selbst das Fest im Jahre 630 noch gefeiert und dann erst die Vita geschrieben hätte — doch dieses nicht wie ein althergebrachtes Fest hinstellen können, das in die Zeit des hl. Chrysostomus hinaufreiche.

der Kirche und wollte hineingehen. Die Torhüter taten nun, wie ihnen Johannes durch seinen Archidiakon Eutychos befohlen hatte; sie schlossen die Kirchtüren vor ihr zu und ließen sie nicht hinein". . . . Da erhob einer aus dem Gefolge sein Schwert, um die Kirchentüre zu erbrechen. Sogleich aber verdorrte ihm die Hand und war wie abgestorben. Da wurde die Kaiserin und alle anderen von gewaltigem Schrecken erfaßt und sie kehrten in den Palast zurück. Der aber mit der verdorrten Hand ging in die Kirche hinein, . . . und begann vor allem Volke zu rufen: Erbarme dich meiner, o Herr, heiliger Vater und heile meine vertrocknete Hand . . . Ich habe gesündigt, verzeihe mir! Der selige Johannes aber erkannte im Geiste, warum ihm dies widerfahren und sprach: Geh' und wasche deine Hand im Taufbrunnen der Kirche . . . Der tat so und wurde geheilt".

Es braucht wohl kaum eigens bemerkt zu werden, daß keine von den verhältnismäßig zahlreichen zeitgenössischen Quellennachrichten über Chrysostomus von dieser, schon in sich unwahrscheinlichen Episode etwas wissen, die doch sonst in den bekannten Akten der Eichensynode auf keinen Fall gefehlt hätte.

Diese Legende ging später von Pseudogeorgius über in die Vita Anonymi (no. 96 und 97) [1]), und von dieser übernahm sie Metaphrastes [2]).

Endlich finden wir diese Tür-Szene in etwas veränderter Gestalt in der apokryphen Lebensbeschreibung des hl. Epiphanius von Cypern [3]), nur daß es sich dort um eine Zellentüre handelt und ein anderes Motiv vorliegt. — Epiphanius, so heißt es dort, hatte aus einem Jüngling einen Teufel ausgetrieben. Der aber fuhr ohne weitere Zeremonien in die Tochter des Königs von Persien. Doch scheint der Teufel bald Mitleid mit dem trostlosen Vater bekommen zu haben, denn er begann

1) Herausgegeben von H. Savile, l. c. S. 343—344.

2) Vita S. Joh. Chrysostomi no. 42, PG CXIV, 1157—1160.

3) Vita S. Epiphanii Constantiae in Cypro episcopi, excerpta ex voce Joannis unius ex eius discipulis Nr. 13, PG XLI, 37—40.

selber zu rufen: „So lange nicht Epiphanius kommt, der mich hieher geschickt hat, werde ich sie nicht verlassen". Da schickte denn der König schleunigst Leute aus, um Epiphanius herbeizuholen. Nach langem Irren fanden ihn endlich die ausgesandten Boten in seiner Klause. Es war aber Nacht, und Epiphanius, der im Gebet begriffen war, ließ sich durch das Klopfen der Männer nicht stören. Allein diese waren des nächtlichen Antichambrierens bald müde, und schickten sich an, die Türe mit Gewalt zu erbrechen. Ja einer von ihnen zog sein Schwert, um auf die Türe loszuschlagen. Da erstarrte ihm plötzlich die Hand. Doch Epiphanius kam nach einiger Zeit heraus und heilte ihn".

Vielleicht gibt es noch andere Heiligenleben, in welche die gleiche Szene Aufnahme gefunden. Für uns mag es genügen, zu sehen, wie gerne gerade diese Episode von den griechischen Verfassern von Heiligenleben für ihre Darstellung verwendet wurde, wenn nur der geringste Anhaltspunkt hiefür vorhanden war, wie z. B. für Chrysostomus sein bekannter Zwist mit Eudoxia. So erscheint es denn gar nicht unwahrscheinlich, daß auch Sozomenus und Theodoret bei der Darstellung des mannhaften Auftretens des hl. Ambrosius gegenüber Theodosius an die ganz ähnliche Szene bei Chrysostomus-Babylas dachten, daß somit der unfreiwillige „grand coupable" nicht Paulin, sondern der hl. Chrysostomus ist.

6.

Die distinctio formalis des Duns Scotus.

Von Dr. P. **Parthenius Minges**, Quaracchi.

Wer hat nicht schon von der distinctio formalis des Duns Scotus gehört? In allen philosophischen und theologischen Lehrbüchern, in allen Abhandlungen über die Philosophie und

Theologie des Mittelalters wird ihrer gedacht, und trotzdem ist sie vielfach nicht genügend bekannt, wird gar oft falsch oder doch einseitig aufgefaßt. Ja, gerade auf Grund seines Formalismus wird unser Scholastiker nicht selten des exzessiven Realismus, Pantheismus, Spinozismus oder doch wenigstens einer allzugroßen Annäherung an diese Irrlehren geziehen. Indes steht es diesbezüglich gar nicht so schlimm als fast von allen Seiten versichert wird. Scotus wird ja auch des Skeptizismus, exzessiven Indeterminismus, Nestorianismus, Adoptianismus, Pelagianismus u. s. w. beschuldigt, und doch sind diese Vorwürfe nicht berechtigt, sondern beruhen auf einer einseitigen, ungenügenden Kenntnis seiner Lehre. Dies geht schon hervor aus meinen seitherigen Veröffentlichungen über einzelne Lehren des Scotus [1]), und wird sich wohl noch mehr zeigen aus den in Zukunft erfolgenden Publikationen, die teilweise schon druckfertig vorliegen oder unter der Presse sind.

Die nachstehende Abhandlung soll nun kurz das Wesen und die große Bedeutung der scotistischen distinctio formalis, speziell in ihrer Anwendung auf den Gottesbegriff und die Trinitätslehre, darlegen. Dabei wird es aber zum besseren und volleren Verständnis gut sein, wenn auch die philosophische Seite derselben kurz berührt wird, zumal diese die Voraussetzung für die theologische Dissertation bildet und auch zugleich auf theologisches Gebiet hinübergreift, nämlich auf die Frage über die Einheit der Seele. Ich unterlasse dabei absichtlich, Belegstellen aus Scotus anzuführen. Einerseits würde sonst der Aufsatz viel zu lange werden und an Uebersichtlichkeit verlieren, andrerseits werde ich den erforderlichen wissenschaftlichen Apparat in Bälde in größeren und ausführlicheren Darstellungen vorlegen. Bezüglich des philosophischen Teiles werde ich dieses tun speziell in der im Druck ziemlich fertiggestellten Schrift: „Der angeblich exzessive Realismus des Duns

---

1) Vgl. diese Quartalschrift 1907, S. 76 ff., 241 ff., 384 ff.

Scotus"; hinsichtlich des theologischen Abschnittes verweise ich einstweilen auf mein in Angriff genommenes Werk: „Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad materias praecipuas composita, exposita et considerata"; die beiden ersten Bände werden noch im laufenden Jahre erscheinen als Beitrag zur Feier des am 8. November 1908 treffenden sechshundertjährigen Todestages des Doctor Subtilis; im zweiten Bande bei Darlegung der Gotteslehre werde ich einen eigenen größeren Paragraphen der distinctio formalis widmen.

I. Philosophischer Teil.

1. Die distinctio formalis hat als Gegenstück die identitas formalis, und ist insofern gleichbedeutend mit: nicht formelle Identität. Scotus erklärt nun ausdrücklich, was er damit meint; er schreibt nämlich: „Unter nicht formeller Identität zweier Begriffe verstehe ich, wenn der eine nicht des formellen Wesens (de formali ratione) ist wie der andere, so daß, wenn der eine definiert würde, der andere nicht zur Definition des ersten gehörte; deshalb verstehe ich unter nicht for- formeller Identität die nicht quidditative Identität oder eine solche, die nicht zur Definiton des andern gehört, sofern dieselbe definiert wird." Ebenso erklärt er, wie der Ausdruck „formell" aufzufassen ist: „Ich sage aber, daß „„formell sein"" oder „„in einem andern formell sein"" dasjenige ist, was in ihm nicht potentiell ist, etwa wie Weiß in Schwarz, auch nicht virtuell, etwa wie die Wirkung in ihrer Ursache ist. Auch sage ich nicht, daß dasjenige in einem andern formell ist, was in ihm nur konfus und mit einer gewissen Mischung ist, wie etwa das Feuer im Fleische ist. Sondern ich sage, daß etwas formell in einem andern ist, wenn es in ihm bleibt nach seinem formellen und quidditativen Wesen". Das Gesagte wird klarer werden, wenn wir sofort einige Fälle ins Auge fassen, auf welche die genannte Distinktion Anwendung findet.

2. Eine distinctio formalis liegt nach Scotus vor zwi-

schen der allgemeinen Natur eines konkreten Dinges und dessen individuellen Eigentümlichkeit, etwa in Plato zwischen der allgemeinen menschlichen Natur und der Platonität oder den besondern individuellen Eigentümlichkeiten, die nur dem Plato, nicht aber andern Menschen, etwa dem Sokrates, zukommen. In Plato ist zu unterscheiden zwischen der allgemeinen menschlichen Natur oder Menschheit, die als solche auch den übrigen Menschen innewohnt, und der Platonität. Menschheit ist dem formellen Begriff und Wesen nach nicht identisch mit Platonität, und Platonität nicht mit Menschheit; denn wenn man „Menschheit" definiert, kommt „Platonität" nicht in die Definition. Auch ist die „Menschheit" nicht in der Platonität virtuell, potentiell oder konfus, so daß erst durch einen Denkakt die eine aus der andern hervorgezogen werden muß. Sie ist vielmehr formell darin, d. h. nach ihrem eigentlichen Begriff und Wesen. Würde auch kein Verstand, weder der göttliche noch der geschöpfliche, das Wesen Platos betrachten, so wäre doch in Plato die Menschheit mit der Platonität verbunden. Somit ist die Menschheit in der Platonität ex natura rei seu ante omnem operationem intellectus considerantis. Wir haben also in Plato zwei Entitäten, Realitäten, oder, wie Scotus sagt, Formalitäten, nämlich die Menschheit und die Platonität; eine ist nicht die andere, da die Platonität nicht zum formellen Begriff und Wesen der Menschheit gehört. Somit besteht keine formelle oder begriffliche Identität zwischen Menschheit und Platonität.

3. Das gleiche ist der Fall zwischen der Seele und ihren Potenzen einerseits, und zwischen den einzelnen Potenzen der Seele andrerseits. Die Seele ist dem formellen Wesen nach oder begrifflich nicht identisch mit Intellekt, da sie ja auch Wille ist; ebenso nicht mit den intellektiven Potenzen, Verstand und Wille, überhaupt, da sie auch sensitive, vegetative und lokomotive Potenzen besitzt. Ebenso ist der Verstand nicht formell oder quidditativ

identisch mit Wille u. s. w. Die Seele denkt mit dem Verstand, nicht mit dem Willen; der Wille will oder strebt etwas an, nicht der Verstand u. s. w. Würde man den Intellekt definieren, so käme der Wille nicht in die Definition hinein. Andrerseits sind Verstand, Wille u. s. w. formell oder ihrem Begriff und Wesen nach in der Seele, nicht bloß virtuell, potentiell oder konfus, so daß Verstand, Wille, sinnliches Erkenntnis- und Begehrungsvermögen u. s. w. erst durch einen Akt des betrachtenden Verstandes aus dem Wesen der Seele abgeleitet werden müßte. Würde auch kein Verstand sein Augenmerk auf das Wesen der Seele richten, so wäre es doch wahr, daß die Seele nicht identisch ist mit Intellekt, Intellekt nicht mit Wille; Intellekt und Wille wären in der Seele vorhanden ihrem eigentlichen Begriff und Wesen nach oder ex natura rei, vor und unabhängig von aller Tätigkeit seitens des betrachtenden Verstandes.

4. Daraus ergibt sich nun das Wesen der distinctio formalis. Dieselbe liegt in der Mitte zwischen der realen oder eigentlich sachlichen, und der mentalen oder eigentlich gedanklichen (distinctio realis, distinctio mentalis oder distinctio rationis tantum).

a) Eine reale Distinktion liegt, wie schon der Name ausdrückt, vor zwischen res und res. Innerhalb des Geschöpflichen haben wir eine solche zwischen all dem, was von einander physisch getrennt ist oder doch getrennt werden kann, wenigstens durch die göttliche Allmacht, mag es in Wirklichkeit auch stets mit einander verbunden sein. Real oder sachlich sind verschieden Gott und Welt, Mensch und Tier, im Menschen Leib und Seele, am Leibe die einzelnen Teile; denn all das ist von einander getrennt oder doch trennbar. Real sind aber auch verschieden Substanz und Akzidens, da wenigstens Gottes Allmacht beide trennen kann, wie das Dogma von der Transsubstantiation lehrt. Eine solche Distinktion, keine bloß formelle, wie M. de Wulf meint, ist aber auch festzu-

halten zwischen Materie und Form der körperlichen Dinge, um so mehr als nach anderweitiger Lehre des Scotus Gottes Allmacht eine von der andern trennen oder getrennt erschaffen, getrennt im Dasein erhalten kann; wenn Gott das Akzidens, sogar die Quantität und dimensive Ausdehnung von der Substanz trennen kann, da es doch zum Wesen des Akzidens gehört, der Substanz zu inhärieren, so kann er nach Scotus (gegen den heil. Thomas) noch viel eher Materie von Form trennen, da Materie und Form ihrem Wesen nach substantielle Dinge sind, wenn auch nur partielle; es ist für uns gerade so unbegreiflich oder unvorstellbar, daß Materie ohne Form sein kann, wie daß Substanz ohne Akzidens sein kann; kaum hätte jemand behauptet, daß letztere von einander geschieden werden können, wenn dies nicht der Glaube gelehrt hätte. — Innerhalb des Göttlichen liegt eine reale Distinktion vor zwischen den göttlichen Personen; eine zeugt die andere, somit sind sie ähnlich unterschieden wie Ursache und Wirkung, d. h. real.

b) Eine rein mentale Distinktion oder distinctio rationis tantum ist zu statuieren zwischen entia rationis tantum, d. h. zwischen reinen Gedankendingen, wie etwa zwischen einer Definition und dem Definierten, z. B. zwischen homo und animal rationale.

c) Hingegen ist eine distinctio formalis anzunehmen überall da, wo nicht zu unterscheiden ist zwischen res und res, wie bei der realen Distinktion, auch nicht bloß zwischen entia rationis tantum, wie bei der mentalen, sondern zwischen entitas und entitas, realitas und realitas, oder formalitas und formalitas. Im Gebiete des Geschöpflichen liegt, wie gesagt, eine solche vor zwischen der allgemeinen Natur eines Dinges und seiner Individualität, etwa zwischen Menschheit und Platonität, dann auch zwischen der Seele und ihren Potenzen, zwischen den einzelnen Seelenpotenzen, zwischen dem Intellektiven, Sensitiven und Vegetativen im Menschen, zwischen dem Sensitiven und Vegetativen im Tiere, zwischen dem Vege-

tativen und Korporativen in der Pflanze u. s. w. In Plato ist zu unterscheiden zwischen Platonität, Menschheit, Intellektivem, Sensitivem, Vegetativem, Korporativem. Eines ist formell oder begrifflich nicht das andere. Menschheit ist nicht Platonität, da sie auch in Sokrates vorkommt oder mit der Sokratität verbunden werden kann. Das Intellektive u. s. w. in Plato ist begrifflich oder formell nicht identisch mit dem Intellektiven, Sensitiven, Vegetativen und Korporativen überhaupt; denn Intellektives findet sich auch in Gott und im Engel, Sensitives auch im Tier, Vegetatives auch in der Pflanze, Korporatives auch im leblosen Körper. All diese Momente sind zwar in Plato vereinigt, ja teilweise unzertrennlich vereinigt, aber trotzdem ist begrifflich Eines nicht das andere; es liegt somit keine formelle Identität vor, vielmehr formelle oder begriffliche, quidditative Distinktion.

5. Wohl aber besteht mit dieser formellen Distinktion sachliche oder reale Identität, wenn auch nicht formelle. Obwohl in Plato formell oder begrifflich all die genannten Entitäten, Realitäten und Formalitäten zu unterscheiden sind und zwar formell oder ante operationem intellectus considerantis, da sie daselbst mehr sind als bloße Erzeugnisse des betrachtenden Verstandes, so ist doch Plato nur Ein reales Ding, Eine res, und insoferne sind alle Entitäten ein und dieselbe Sache, real mit einander identisch. Sie sind sachlich Eines durch unitive Kontinenz, insofern sie alle in ein und demselben Individuum, in Plato, mit einander verbunden sind und zwar auf unzertrennliche Weise, so daß nicht einmal Gottes Allmacht sie von einander scheiden kann. Gott braucht nicht das Intellektive im Menschen zu erschaffen, er kann es ja auch im Engel ins Dasein setzen; ebenso ist nicht notwendig, daß er das Sensitive, wenn er es überhaupt hervorbringen will, im Menschen zur Darstellung bringe; er kann dies auch im Tiere tun u. s. w. Wenn aber Gott einmal einen Menschen, beziehungsweise eine menschliche Seele aus dem Nichts hervorzieht, muß er mit und in derselben das Vegetative, Sensitive und

Intellektive vereinigen, und diese Seele ist dann ohne weiteres die konstitutive Form des Menschen, die auch den Leib informiert und mit demselben das Eine menschliche Wesen, die Eine menschliche Substanz bildet. Gott selbst kann daran nichts ändern, weil eben die Natur der Dinge, der Begriff „Mensch" oder „menschliche Seele" es so mit sich bringt. Wie Scotus in einem eigenen Artikel ausführlich darlegt, wird auch die sensitive Seele oder das sensitive menschliche Leben, und in und mit ihr auch die vegetative Seele, zugleich in und mit der intellektiven Seele von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen, weil eben diese Seelen, oder besser gesagt, diese Seelenpotenzen, die Eine physisch unteilbare Seele ausmachen.

6. Dasselbe gilt auch von der intellektiven Seele, sofern sie die konstitutive Wesensform des Menschen, bezw. des menschlichen Leibes ist. Auch hier ist ein formeller Unterschied anzunehmen, insofern die Begriffe „Intellektivsein", und „Leibesformsein" quidditativ nicht identisch sind. Aber die intellektive Seele ist zugleich auch und zwar der Natur der Sache nach Wesensform des Leibes, mit dem sie verbunden ist, und insofern ist die intellektive Seele sachlich oder real identisch mit der Seele als Leibesform. Anders freilich verhält es sich mit der sogenannten forma corporeitatis im engeren oder scotistischen Sinne. Diese wird dem Kinde von den Eltern durch die Zeugung verliehen. Dieselbe ist aber an sich nur eine unvollkommene Form, welche die stofflichen Elemente für den Eintritt der eigentlichen Leibesform oder der intellektiven Seele disponieren und fähig machen, und somit einigermaßen die menschliche Gestalt herstellen soll. Würde man eine solche Form nicht annehmen, so könnte man nicht mehr gut sagen, daß der Mensch einen anderen Menschen zeuge; denn ein bloßes Mitteilen der formlosen materia prima kann man doch nicht gut ein Zeugen nennen. Zugleich aber oder zeitlich in demselben Momente, wenn auch der Natur der Sache nach oder logisch später, gießt Gott die intellektive

Seele ein, und diese ist dann die eigentliche Leibesform des Menschen, und führt dasjenige weiter aus, wozu die forma corporeitatis nur disponierte, d. h. sie macht den Leib zum vollkommenen menschlichen Leib. So lange die intellektive Seele mit dem Leib vereinigt ist, wird die forma corporeitatis zwar nicht ganz aufgehoben, jedoch in ihrer Wirkung gleichsam suspendiert und zurückgedrängt; sie verschwindet gleichsam ganz gegenüber der intellektiven Seele als der eigentlichen Form des Leibes. Aber trotzdem wird sie nicht ganz aufgehoben. Dies zeigt sich beim Tode des Menschen. In demselben verläßt nämlich die intellektive Seele, also die eigentliche oder vollkommene Leibesform, den Leib, und dessen ungeachtet behält der Leib noch eine Zeit lang die frühere Gestalt und Form bei. Dieses Faktum wäre unerklärlich, wenn wir neben der intellektiven Seele keine andere Leibesform annehmen würden. Gerade diese Tatsache, die nicht gut eine andere Erklärung zuläßt, war abgesehen von anderm ein Mitgrund, weshalb Skotus die genannte forma corporeitatis im engeren Sinne aufstellte. Freilich ist diese Form an sich nur disponierend und unvollkommen; deshalb kann sie auch nach dem Weggang der intellektiven Seele, als der eigentlichen Leibesform, ihre Herrschaft nicht lange über die Materie des Leibes behaupten, infolgedessen sich der Leib alsbald nach dem Tode in seine Elemente auflöst. Diese Leibesform im engeren oder scotistischen Sinne ist nicht unzertrennlich mit der intellektiven Seele verbunden, und eo ipso auch nicht mit der sensitiven und vegetativen Seele, da ja letztere in und mit der intellektiven Seele oder besser gesagt, Seelenpotenz, von Gott erschaffen wird und im Tode den Leib verläßt, während die forma corporeitatis von den Eltern herrührt und nach dem Tode noch einige Zeit im Leibe bis zu dessen Auflösung verbleibt. Daher ist auch zwischen dieser Leibesform und der Seele eine wahre und volle reale Distinktion, wie zwischen Leib und Seele, nicht bloß eine formale, wie zwischen

den Seelenpotenzen oder auch der Seele an sich als intellektiver, und der Seele, sofern sie die Wesensform des Leibes ist.

7. Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß Scotus trotz formeller Distinktion der einzelnen Seelenpotenzen und trotz Annahme einer doppelten Leibesform die Einheit der Seele und die Einheit des menschlichen Wesens, der menschlichen Substanz in keiner Weise beeinträchtigt. Er erklärt wiederholt, daß selbst Gott nicht die einzelnen Seelenpotenzen von einander trennen könne, wenn überhaupt der Mensch noch Mensch sein soll. Er vergleicht wiederholt das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen und unter sich mit dem Verhältnis, das zwischen dem Begriff „Sein" zu den Begriffen „Eins, Wahr, Gut", und unter diesen Begriffen selbst besteht. Jedes Seiende ist auch eines, ist wahr und gut, und zwar derart, daß Sein, Eins, Wahr, Gut konvertiert werden können. Aber trotzdem ist nur eine reale Identität, keine formelle, weil eben die Begriffe Sein, Eins, Wahr und Gut nicht identisch sind. Ebenso schreibt er, daß die Seelenpotenzen ähnlich in einander enthalten sind wie das Dreieck im Viereck, und dieses im Fünfeck; aber trotzdem kann in ein und derselben Figur das Fünfeck von dem Viereck und Dreieck formell unterschieden werden, weil eben begrifflich das eine nicht das andere ist. — Ebenso wird trotz der zweifachen Leibesform die wesentliche oder substantielle Einheit des Menschen gewahrt. In eigenen und langen Darlegungen wird gezeigt, daß die rationale Seele vere et essentialiter facit unum cum corpore. Die forma corporeitatis im engeren Sinne wird eigentlich nur deshalb angenommen, damit die Eltern noch als wahre Erzeuger eines menschlichen Leibes, und nicht bloß als Vermittler einer rein formlosen Materie, gelten können; ferner, um die Fortdauer der menschlichen Form und Gestalt nach dem Tode zu begründen; dann auch zur besseren Erklärung der Transsubstantiation, speziell für den Fall, daß im Triduum

der Grabesruhe Christi die Eucharistie gefeiert worden wäre u. s. w. Weiterhin wird derselben gar nicht mehr gedacht; von einem Wirken derselben während der Anwesenheit der intellektiven Seele im Leibe erfahren wir kaum etwas; nur nach der Trennung der Seele vom Leibe wird sie wieder erwähnt; sie scheint jetzt wieder von neuem aufzuleben. Die eigentliche Leibesform vom Zeugungsakte der Eltern an bis zum Tode ist und bleibt die intellektive Seele. In keinem Zeitmomente von der ersten Entstehung des menschlichen Leibes an bis zum Tode war der Leib ohne Wesensverbindung mit der Seele. Deshalb irren diejenigen, die da meinen, nach Scotus sei der foetus anfangs gar kein Mensch; dies werde er erst durch das Hinzutreten der von Gott eingegossenen intellektiven Seele.

8. Ebensowenig wird durch die Lehre von der formalen Distinktion zwischen der allgemeinen Natur und der Individualität eines Dinges das Allgemeine von dem Einzelnen sachlich getrennt, hiemit ein universale separatum im Sinne Platos u. s. w. gelehrt, und dadurch eo ipso der exzessive Realismus und Pantheismus eingeführt. Trotz aller formalen Distinktion besteht zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen in dem konkreten Einzelding doch wieder reale Identität. Wir haben zwar zwei Realitäten, Entitäten, Formalitäten, aber doch nur Eine res, Ein Ding. In Plato bilden Menschheit und Platonität Eines, Eine res, unum, derart, daß nicht einmal Gott beide von einander trennen kann. Es gibt, wie Scotus sehr oft erklärt, in der Wirklichkeit keine für sich allein existierenden Substanzen und kann keine geben. Nur im Reiche des Denkens, in der Abstraktion, kann von ihnen geredet werden. Es existieren nur Individuen, nur in und mit diesen wird das Allgemeine konkret, in und mit den Individuen wird es erschaffen, gezeugt und korrumpiert. Geht das Individuum zugrunde, dann hat auch das Universale aufgehört zu sein. Das Allgemeine, etwa die Menschheit, ist und existiert zwar in jedem Einzelding, in jedem

Menschen, aber derart, daß es, wenn auch nicht spezifisch, so doch der Zahl nach oder numerisch verschieden ist. Die Menschheit, wie sie in Plato ist, ist zwar dem Wesen nach dieselbe wie diejenige, welche in Sokrates ist; sie ist der Quiddität nach eben nichts anders als der homo oder das animal rationale; aber der Zahl nach ist sie eine andere in Plato als in Socrates, und insofern ist ein realer Unterschied zwischen der Menschheit in Plato und der in Sokrates, weil eben die individuelle Proprietät, Differenz oder, um mit Scotus zu reden, die Häcceität, in beiden real verschieden ist. Das Allgemeine wird somit in den Individuen plurifiziert, multipliziert, wie Scotus wiederholt mit nackten Worten erklärt, und trotzdem schreibt Suarez, daß nach Scotus das Allgemeine nicht in dem Individuellen plurifiziert werde. Wie andere nach ihm bekämpft eben auch Suarez in diesem Punkte — wohl auch noch in andern — nur den falsch verstandenen Scotus, während dasjenige, was sie gegenüber Scotus als eigene Lehre vortragen, sich mehr oder minder schon bei Scotus findet.

Soviel vom Formalismus des Scotus in seiner Anwendung auf philosophische Fragen. Weiteres und Eingehenderes findet sich in meinen oben zitierten bald erscheinenden Schriften.

II. Theologischer Teil.

1. Die distinctio formalis des Scotus spielt auch eine große Rolle betreffs Lehren, die mehr, ja ausschließlich, theologische sind, wie hinsichtlich der Traktate de Deo uno und de Deo trino. Das Wesen Gottes bringt es aber mit sich, daß diese Distinktion, welche zwischen den einzelnen göttlichen Entitäten, Realitäten oder Formalitäten besteht, eine andere Gestalt annimmt als auf dem Gebiete des Geschöpflichen, welchem die oben vorgelegten Punkte angehören. In Gott gibt es nämlich keine allgemeine Natur, welche erst im Individuum konkret wird; die drei göttlichen Personen sind

keine göttlichen Individuen, sondern die Gottheit selber; die Gottheit oder Gott ist an sich schon konkret oder individuell, wird es nicht erst durch das Hinzutreten der göttlichen Personen; in Gott gibt es kein Individuationsprinzip, wie im Bereiche des Kreatürlichen. Deshalb kann man nicht in dem nämlichen Sinne sagen: Der Vater ist Gott, in welchem man sagt: Plato ist Mensch; der Vater ist eben die ganze und volle Gottheit, Plato aber nicht die ganze und volle Menschheit; die Gottheit ist in den drei göttlichen Personen auch der Zahl nach identisch, während die Menschheit in Plato, Sokrates und Aristoteles numerisch, wenn auch nicht spezifisch, verschieden ist. Ferner ist in Gott jede Eigenschaft formell unendlich, und deshalb kann auf Grund der Unendlichkeit gesagt werden mit real identischer Aussage, wenn auch nicht mit formal identischer: Die Weisheit Gottes ist die Güte Gottes; nicht aber kann man in gleichem Sinne sagen: Die Animalität der Seele ist ihre Intellektualität; denn die Animalität der Seele ist mit der Intellektualität nur identisch auf Grund der Seele, welcher beide innewohnen oder in welcher sie unitiv enthalten sind. In der Seele sind die einzelnen Potenzen gleichsam nur Teile des Ganzen, in Gott aber ist jede Eigenschaft auf Grund der Unendlichkeit das Ganze, die ganze Gottheit, wenn auch nur real, nicht aber formal.

2. Dieser Unähnlichkeit steht aber andererseits eine große Aehnlichkeit gegenüber. Wie nämlich auf dem Gebiete des Geschöpflichen die distinctio formalis nur ausdrücken will, daß die einzelnen unterschiedenen Entitäten, Realitäten, Formalitäten mehr sind wie bloße entia rationis tantum oder bloße Gedankengebilde, Erzeugnisse des betrachtenden Verstandes, so auch innerhalb des Göttlichen. Scotus bekämpft nämlich auch hier nur die Behauptung, daß zwischen den einzelnen göttlichen Eigenschaften oder zwischen der Gottheit und den einzelnen göttlichen Personen nur eine rein mentale, oder bloß vom be-

trachtenden Verstande gebildete Unterscheidung besteht, der aber in der Wirklichkeit gar nichts Verschiedenes entspricht. So lesen wir beim heil. Thomas[1]): „Quod ergo dicitur deitas vel vita vel aliquod huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem, quae est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.“ Ferner[2]) „In Deo non est aliud essentia quam persona secundum rem. Persona enim significat relationem, prout est subsistens in natura divina, relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem.“ Dann auch bei Heinrich von Gent[3]): „Multiplicitas in Deo non est nisi in intellectu differentia, non in esse. Est igitur in Deo omnimoda unitas absque ratione pluralitatis in divina essentia, ut res est secundum essentiam considerata . . . sed tamen est in ea multitudo, inquantum intellectus circa ipsam negotiatur, distinguendo penes se, quae sunt in essentia adunata.“ „Diversitas ex mera operatione intellectus“[4]). Ferner[5]): „Et ideo cum divina natura intellectui beato obiective se offert et repraesentat ut unum simpliciter sub una ratione simplicissima tantum, videlicet sub ratione esse . . . si intellectus apprehendens divinam naturam sub ratione essentiae stet in sola apprehensione tali et nequaquam ulterius operetur suae considerationis intuitu circa sic apprehensum, nequaquam apprehendet aliquam pluralitatem rationum in divina natura, quia nec sunt in illa nisi virtute tantum et solummodo sunt in illa secundum actum ex consideratione intellectus di-

1) S. th. I. qu. 3, art. 3, ad 1.

2) L. c. qu. 39, art. 1.

3) Henricus Gandavensis, Quodlib. 5, qu. 1 (Parisiis 1518, fol. 152 b).

4) L. c. fol. 153 b.

5) Quodlib. 13, qu. 1 (fol. 523 b).

stinguentis illas in ipsa natura sub ratione illa, quae est essentia quasi determinantis et contrahentis ipsam, cuiusmodi sunt vita, intelligentia, veritas, voluntas et bonitas, quae significantur per modum habitus. Nec est ibi aliqua determinatio aut contractio ex natura rei, quia tunc in illa ex hoc esset aliqua compositio, sed solummodo secundum rationem considerationis nostrae". Aus diesen Stellen dürfte erhellen, daß Scotus nicht mit Unrecht die Ansicht des heil. Thomas und des Heinrich von Gent in die Worte zusammenfaßt: „Utraque ponit, quod cum simplicitate non stat distinctio attributorum aliqua nisi tantum rationis".

3. Diese Anschauung bekämpft nun Scotus an vielen Stellen energisch, speziell die Behauptung Heinrichs, daß die Wesenheit Gottes nur in einem einzigen ganz einfachen Begriffe, nämlich im Sein, bestehe, und daß deshalb Gott nicht ex natura rei, sondern nur „in potentia vel virtute" Leben, Intelligenz u. s. w. sei, weshalb nur der Gottes Wesen betrachtende Verstand die einzelnen Attribute gleichsam aus der Potenz zum Akt herausziehe, und so nur „ex mera operatione intellectus" in Gott Pluralität vorhanden sei, in keiner Weise aber „ex natura rei". Gegen diese distinctio „tantum rationis" stellt er dann seine eigene distinctio formalis seu ex natura rei auf. Eine solche besteht:

a) Zwischen Gottes Wesenheit und seinen Attributen.

In einer eigenen Quästion untersucht Scotus, ob in Gott ex natura rei formell Verstand und Erkennen sei. Er antwortet: „Est igitur intellectus et intelligere in Deo ex natura rei perfectissime et actualissime." Denn Verstand und Erkennen sind ihrem Begriffe nach oder formell Vollkommenheiten einfachhin; deshalb müssen sie auch Gott auf das vollkommenste zukommen. Dies wäre aber nicht der Fall, wenn sie in Gott nicht ex natura rei, sondern nur durch einen Akt

des betrachtenden Verstandes vorhanden wären. Zudem erzeugt der betrachtende Verstand aus sich selbst nicht sein Objekt; er setzt es vielmehr bereits voraus; der Verstand bewirkt aus sich selbst nur entia rationis oder Gedankendinge. Würde ferner in Gott ex natura rei eine Vollkommenheit fehlen, so wäre diese Vollkommenheit auch in keinem Geschöpfe auf vollkommene Weise, weil ja diese Vollkommenheiten nur partizipativ den Geschöpfen zukommen. Auch die heiligen Väter schließen aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe, daß dieselben eminent in Gott sind. „Teneo ergo, quod intelligere et intellectus sunt in Deo formaliter et actualiter et distincte ex natura rei, et non tantum virtualiter vel potentialiter vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus negotiantis, quia utrumque est formaliter infinitum, infinitum autem formaliter in nullo continetur ut in potentia". — Auf gleiche Weise legt Scotus in einer eigenen Quästion dar, daß in Gott ex natura rei formell W i l l e ist, und zwar von der göttlichen Wesenheit verschieden: „Dico, quod voluntas ex natura rei et formaliter est in Deo, quia non per actum alicuius potentiae comparantis aut conferentis, sed secundum suam rationem formalem et quidditativam". Die Gründe sind die nämlichen wie betreffs des Intellektes. „Ich füge jedoch einen weiteren Grund hinzu, nämlich: Kein ens rationis kann formell unendlich sein; somit hängt der Wille nicht von dem betrachtenden Verstande ab, und deshalb ist er nicht in Gott bloß infolge der Betrachtung seitens des Verstandes, sondern ex natura rei". Der betrachtende Verstand kann im erkannten Objekt nichts hervorbringen, er stellt es nur als erkanntes hin, und erzeugt somit nur eine relatio rationis, aber keine relatio realis; eine relatio rationis oder ein ens rationis kann aber nicht formell unendlich sein; sie ist ja nicht einmal real. „Ich füge aber noch einen andern Grund hinzu dafür, daß in Gott Wesenheit und Attribute „non solum ratione" unterschieden sind; der Wille nämlich und jede wesentliche Vollkommenheit Gottes

bezeichnet eine Vollkommenheit einfachhin und schließt deshalb jede relatio rationis aus. Auch wären die Attribute Gottes nur Synonyma, und dies anzunehmen ist doch ganz gegen die heiligen Väter, welche die einen Attribute aus den andern ordnungsgemäß ableiten. Wenn in Gott gar keine Unterscheidung wäre nec rei nec rationis, würden sich auch die modernen Lehrer ganz umsonst bemühen, eines aus dem andern in vollkommener Ordnung zu erschließen. Deshalb muß man annehmen, daß in Gott in voller Wahrheit Verstand und ebenso Wille ist, als ob dort nur Verstand oder Wille u. s. w. wäre. Nach Heinrich und andern Lehrern hingegen kann betreffs der göttlichen Wesenheit nur ein einziger realer Begriff (tantum unicus conceptus realis) in Frage kommen, aus dem dann der betrachtende Verstand mehrere andere fabrizieren kann. — Um so weniger ist es notwendig, die Wesenheit Gottes in ihrer Beziehung zur Außenwelt zu betrachten, um dadurch eine Mehrheit von Attributen zu erhalten, da in Gott alle Vollkommenheiten einfachhin sind ohne alle Rücksicht auf die Welt.

b) Eine distinctio formalis liegt auch vor zwischen den einzelnen göttlichen Attributen.

In eigener Quästion erörtert und bejaht Scotus die Frage, ob es in Gott eine Unterscheidung der wesentlichen Vollkommenheiten gebe, die irgendwie jedem Akte des Verstandes vorhergeht. Als Gründe werden nebst andern angeführt: Die Unterscheidung der Attribute ist das Fundament für die Unterscheidung der persönlichen Emanationen, weil der Sohn hervorgeht durch einen Akt des Erkennens und der heilige Geist durch einen Akt des göttlichen Wollens; dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn nicht im Innenleben Gottes Verstand und Wille unterschieden wären. Ferner: Gott erkennt seine Wesenheit, insofern sie wahr, nicht aber insofern sie gut ist; er liebt sie insofern sie gut, nicht aber insofern sie wahr ist. Er erkannte und liebte sie von Ewigkeit her ohne allen Blick nach

außen hin. Nicht die Erkenntnis Gottes hat seine Wahrheit geschaffen, nicht erst die Liebe Gottes seine Güte. Zudem war Gott von Ewigkeit her selig im Erkennen und Wollen seiner Wesenheit selbst, nicht erst im Erkennen und Wollen dieses Erkenntnisaktes, mit welchem Gott sich selbst betrachtete. Auch sind dem formellen Begriffe nach Weisheit und Güte nicht Synonyma; dem Wesen nach ist Weisheit etwas anderes als Güte; die Unendlichkeit dieser Eigenschaften in Gott ändert nichts an ihrem eigentlichen Begriff und Wesen. Eine distinctio rationis tantum besteht etwa zwischen sapiens und sapientia, aber zwischen Weisheit und Güte ist der Unterschied doch ein viel größerer. Auch nennt Damaszenus Gott ein Meer von unendlicher Substanz; ebenso spricht er von Eigenschaften, welche die göttliche Natur gleichsam umgeben. Zudem scheinen sich die das Gegenteil lehrenden Scholastiker selbst zu widersprechen; sie füllen ja viele Quinternen oder Folianten damit an, daß sie ein Attribut aus dem andern ableiten: wozu all das, wenn zwischen denselben nur eine „differentia relationum rationis tantummodo“ vorliegt? Erklären nicht auch diese Lehrer, daß die göttliche Wesenheit gleichsam das Fundament aller Attribute sei, und daß die eine Eigenschaft dieser Wesenheit näher steht als die übrigen, und doch sollen alle diese unter einander verschiedenen Eigenschaften „tantum relationes rationis“ sein? Auch scheint die Argumentation des heiligen Augustin hinfällig zu sein, der da schließt: in Gott könne man um so leichter drei Personen annehmen, da ja in ihm noch weit mehr Attribute sind; dieser Beweis scheint doch wertlos zu sein, wenn die Attribute „tantum per relationes rationis“ unter einander differieren, während die drei Personen von einander real verschieden sind. Allerdings erzeugt auch das göttliche Erkennen Gedankendinge oder entia rationis, nämlich die Ideen der Dinge, die dem göttlichen Intellekte ihr Dasein verdanken; aber diese Ideen sind Produkte der drei göttlichen Personen zugleich, setzen somit den trinitarischen Prozeß, deshalb auch formelles Erkennen und

Wollen Gottes, voraus. Erkennen und Wollen sind aber formell oder ex natura rei auch in Gott verschieden, da Gott nicht mit dem Willen erkennt, sondern mit dem Verstande, nicht mit dem Verstande will, sondern mit dem Willen.

c) Ebenso sind die göttlichen Personen von der göttlichen Wesenheit formell verschieden.

Es scheint nämlich nicht annehmbar zu sein, daß die göttliche Wesenheit nicht eine mehrfache ist, hingegen mehrere Personen in Gott sind, wenn nicht zwischen dem Begriffe „Gottheit“ und dem Begriffe „Person“ irgendwelcher Unterschied besteht. Zudem ist die göttliche Wesenheit kommunikabel, da sie ja vom Vater dem Sohne und heil. Geist mitgeteilt wird, während die Person und alles Persönliche inkommunikabel ist. Daraus folgt aber doch ein Unterschied, der nicht auf bloßer Betrachtung von seiten des Verstandes beruhen kann. Denn wenn auch gar kein Verstand die Gottheit betrachten würde, so wäre doch die göttliche Wesenheit kommunikabel, hingegen die Persönlichkeit und persönliche Eigentümlichkeit nicht, da doch der Vater nicht seine Vaterschaft dem Sohne mitteilen kann. Dazu kommt, daß nicht die Gottheit zeugt und haucht, gezeugt und gehaucht, auf einander bezogen und von einander unterschieden wird, sondern die einzelnen Personen. All das setzt doch voraus, daß zwischen göttlicher Wesenheit und Person ein begrifflicher, formaler Unterschied besteht ex natura rei oder bereits vor aller Betrachtung seitens des Verstandes. „Ich sage deshalb kurz, daß die Wesenheit von der persönlichen Eigentümlichkeit sich unterscheidet ex natura rei wie die absolute Natur von der relativen“.

d) Dieselbe Unterscheidung ist festzuhalten zwischen einer Person und ihren persönlichen Eigentümlichkeiten.

Eine Person kann mehrere Proprietäten haben und hat auch mehrere. So hat der Vater die Paternität und Innaszibilität. Ja, mehrere Personen können ein und dieselbe Proprietät haben, wie dem Vater und Sohne zukommt die aktive

Spiration. Aber all das ist unmöglich, wenn zwischen Person und ihrer Proprietät gar kein Unterschied ist. Auch rein begrifflich gefaßt ist „Person“ nicht identisch mit „persönlicher Eigentümlichkeit“. Daraus ergibt sich die Verwerflichkeit der Anschauung derjenigen, die da meinen, daß persönliche Eigentümlichkeit und Wesenheit, Eigentümlichkeit und Person „tantum differunt ratione“.

e) Endlich differieren auch die einzelnen persönlichen Eigentümlichkeiten ein und derselben Person unter sich ex natura rei abgesehen von jeder Tätigkeit des betrachtenden Verstandes. Die Paternität und Innaszibilität ist begrifflich nicht dasselbe; es sagt ja auch der heilige Augustin: „Der Vater ist nicht dadurch Vater, daß er nicht gezeugt ist.“ Darum kann auch in abstracto nicht die eine Eigentümlichkeit der nämlichen Person von der anderen ausgesagt werden. In formeller Hinsicht ist somit der Satz nicht wahr: die aktive Generation ist die aktive Spiration, wie auch, formell betrachtet, der Satz nicht wahr ist: die Weisheit ist die Paternität, die Weisheit ist die Spiration, die Weisheit ist die Güte, obwohl all das wahr ist in realer Hinsicht.

4. Aus dem Gesagten sehen wir ganz evident, daß Scotus nur gegen den heil. Thomas und speziell gegen Heinrich von Gent hervorheben will, daß zwischen der göttlichen Wesenheit und ihren Attributen ein größerer Unterschied besteht als eine bloße distinctio rationis oder eine solche, die nur aus der Tätigkeit des Gottes Wesenheit betrachtenden Verstandes, sei es des geschaffenen oder des ungeschaffenen, hervorgeht. Gemäß der Natur der Sache selbst oder vor aller Betrachtung seitens des Verstandes und ohne alle Berücksichtigung der Außenwelt ist in Gott ein formeller oder begrifflicher, quidditativer Unterschied zwischen Wesenheit und Attributen, zwischen den einzelnen Attributen, zwischen Wesenheit und Person, Person und ihren Eigentümlichkeiten, und dann wiederum zwischen den

einzelnen Eigentümlichkeiten ein und derselben Person. Gott ist eben begrifflich nicht identisch mit göttlicher Weisheit; wenn man Gott definiert, nimmt man auch nicht „Weisheit" in die Definition auf. Ebenso ist Wille nicht quidditativ dasselbe wie Intellekt; bei Definition des Intellektes spielt der Wille begrifflich keine Rolle. Gott denkt auch nicht mit seinem Willen, mit seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w. Der Vater zeugt den Sohn nicht mit dem Willen, haucht den heil. Geist nicht mit dem Verstande; Vaterschaft ist begrifflich etwas anderes als Hauchen, ist auch nicht dasselbe wie Ungezeugtsein u. s. w. Andernfalls würde das ganze Trinitätsdogma in Verwirrung kommen. All diese Realitäten sind in Gott ihrem formellen Wesen nach und distinkt, nicht bloß potentiell, virtuell oder konfus, da dies mit der absoluten Vollkommenheit Gottes unvereinbar ist. Sie sind in Gott der Natur der Sache nach oder aus sich selbst, nicht erst infolge eines sich mit Gott beschäftigenden Erkenntnisaktes. Kurz, in Gott ist unter den genannten Entitäten, Realitäten oder Formalitäten mehr wie eine bloße distinctio rationis tantum oder mere mentalis; sonst würde ja der ganze trinitarische Prozeß sich auf eine rein gedachte Unterscheidung, auf ein Gedankending, aufbauen, und selbst wiederum weiter nichts sein als ein Gebilde des Denkens oder ein ens rationis; und doch sind nach kirchlicher Lehre die drei Personen von einander real verschieden. Sind aber diese unter sich real verschieden, obwohl jede für sich die ganze und volle Gottheit ist, so wird es auch erlaubt sein, noch anderweitige Unterschiede in Gott anzunehmen, die mehr sind wie bloße mentalen.

5. Andererseits ist Scotus weit davon entfernt, in Gott die reale, sachliche Identität zwischen den genannten Realitäten, Entitäten oder Formalitäten oder auch die Einfachheit Gottes in Abrede zu stellen. Sehr häufig finden sich Ausdrücke wie: die göttlichen Vollkommenheiten, oder Gott und seine Attribute u. s. w., sind unum per verissimam identitatem, sunt vere et perfecte realiter idem, vere et simpliciter

idem, talis distinctio stat cum simplicitate, Deus est omnino simplex etc. Wenn man auch nicht sagen darf: die Vaterschaft ist die göttliche Wesenheit, da diese Ausdrücke ihrem formellen Begriffe nach nicht konvertibel sind, so darf man doch sagen: die göttliche Wesenheit ist dasjenige Ding, welches ist Vaterschaft, Weisheit u. s. w. Diese Entitäten sind eben real oder sachlich identisch, wenn auch nicht formal, begrifflich, quidditativ. So lehrt Scotus sehr oft gerade auch in denjenigen Abschnitten, in denen er auf scharfe Weise seine distinctio formalis vorträgt.

6. Uebrigens ist es Scotus weniger darum zu tun, eine formelle Distinktion unter den genannten Entitäten in der Gottheit zu betonen. Er will vielmehr mit diesem Ausdrucke nur erklären, daß keine formelle, begriffliche, quidditative Identität festgehalten werden darf. Er schreibt ausdrücklich: „Melius est uti ista negativa: hoc non est formaliter idem, quam: hoc est sic et sic distinctum". Er ist zufrieden, wenn nur eine Distinktion angenommen wird, die mehr ist als eine bloß begriffliche oder gedachte: „Illa distinctio, quae est ex natura rei, maior est illa, quae est tantum conceptuum". Dieselbe nennt er auch eine mittlere, die in der Mitte liegt zwischen der bloß gedachten und der eigentlich realen; es finden sich auch Ausdrücke wie: distinctio virtualis, distinctio modalis, distinctio cum fundamento; an dem Namen selbst liegt ihm weniger.

7. Von allen Seiten hält man der Lehre des Scotus entgegen: Diese Distinktion ist eine reale oder muß doch notwendig zu einer solchen führen. Nun, wie gesagt, auf den Namen kommt es nicht viel an. Scotus selbst nennt sie zuweilen eine reale; freilich fügt er hinzu, es sei die geringste unter allen realen Distinktionen. Eine reale Distinktion ist die dargelegte formelle ganz gewiß, insofern sie sich auf Reales, auf Realitäten bezieht, d. h. auf etwas, das mehr ist als bloßes ens rationis, als bloßes Gedankengebilde. Die reale Distinktion kann eben das Aller-

verschiedenste umfassen, sozusagen unendlich viele Grade haben. Real verschieden, real am meisten verschieden, sind Gott und das Nichts, oder doch Gott und Welt; in der Welt Engel und Mensch, Mensch und Tier, Tier und Pflanze, Pflanze und Stein u. s. w.; real verschieden unter den Menschen sind Sokrates und Plato, in Plato Leib und Seele, an Platos Leib Kopf und Fuß, am Kopfe die einzelnen Haare, an dem nämlichen Haare die einzelnen Teile u. s. f. Hier haben wir lauter reale Unterscheidungen im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes, d. h. zwischen res und res, die von einander physisch trennbar sind. Und doch welch weiter Abstand zwischen den aufgezählten Distinktionen! Eine reale Unterscheidung besteht auch in der Trinität unter den drei göttlichen Personen, und doch sind dieselben unzertrennlich mit einander verbunden. Eine nur formale Distinktion hingegen, keine eigentliche reale, findet sich nach Scotus zwischen den einzelnen Potenzen unserer Seele, ebenso zwischen der allgemeinen Natur und individuellen Proprietät eines Dinges; hier haben wir aber nicht mehr einen Unterschied zwischen res und res, sondern nur zwischen realitas und realitas, entitas und entitas oder formalitas und formalitas. Auch hier sind zwar die einzelnen Realitäten unter sich derart unzertrennlich verbunden, daß nicht einmal Gottes Allmacht dieselben von einander scheiden kann, ohne zugleich das Ganze aufzuheben. Aber trotzdem ist die Verbindung keine so enge als unter den drei göttlichen Personen, die doch real von einander verschieden sind. Sensitives und Intellektives können ohne einander sein, wenn auch nicht im Menschen, so doch im Tier und Engel; die allgemeine menschliche Natur kann ohne Platonität sein, nämlich in der Sokratität. Auf keine Weise aber kann Gott Vater ohne Sohn und heil. Geist sein, wie auch Scotus lehrt, trotz der realen Distinktion hier und der nur formalen dort. Im Gebiete des Geschöpflichen kann die formelle Distinktion nicht in die eigentliche reale übergehen, weil die formell unterschiedenen Entitäten ex natura rei

so enge mit einander real vereinigt sind, daß nicht einmal Gott sie trennen kann, während alles real Verschiedene wenigstens durch Gottes Allmacht geschieden werden kann. Auch innerhalb des Göttlichen kann es keinen Uebergang geben, weil die formell verschiedenen Entitäten, wie die göttliche Wesenheit, die göttlichen Attribute, die persönlichen Proprietäten, nicht einander hervorbringen, nicht von einander hervorgebracht werden, wie dies zwischen den real von einander verschiedenen göttlichen Personen der Fall ist.

8. Wie verhält sich nun die formelle Distinktion des Duns Scotus zu der des heil. Thomas und der Thomisten oder der sententia communior?

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, bekämpft Scotus nur den Satz des Aquinaten, daß innerhalb der Gottheit nur eine distinctio ratione tantum oder in acceptione intellectus zulässig ist, d. h. eine solche, die nur in dem Gott betrachtenden Erkenntnisakte besteht. Auch anderswo spricht Thomas nur von einer distinctio secundum rem, et secundum rationem tantum, z. B. „Consideratur autem duplex didstinctio in his, quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum“ [1]). Einer mittleren Unterscheidung gedenkt er meines Wissens nicht. Freilich lehrt er ausdrücklich, daß die einzelnen Namen Gottes nicht Synonyma sind. Er erwähnt auch eines fundamentum in re, das in Gott selbst liegt und schreibt ausdrücklich: „Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo ... sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimodo ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significan-

1) S. th. I. qu. 41, art. 4, ad 3; cfr. In I, dist. 5, qu. 1, art. 1, ad 1; dist. 13, qu. 1, art. 2, solutio.

tium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum"[1]). Aber damit scheint er sich doch selbst zu widersprechen oder doch seine Lehre noch nicht genügend ausgebildet zu haben. Ja, Willmann [2]) meint sogar: „Die Thomisten haben einhellig bestritten, daß zwischen der bloß gedanklichen Unterscheidung, der distinctio mentalis, und der realen Unterscheidung ein Mittleres liege." Jedenfalls ist gewiß, daß Scotus zunächst den vom heil. Thomas öfters gebrauchten Ausspruch bekämpft, innerhalb der Gottheit sei, abgesehen von der distinctio realis zwischen den drei Personen, nur eine distinctio rationis tantum. Dabei weist er auch darauf hin, es gehe nicht gut an, von nur einer Realität in Gott zu sprechen und von vornherein alles Distinkte, alle Mehrheit abzulehnen; Gott sei nach Damaszenus ein Meer von Substanz, und eine nur virtuelle, konfuse, potentielle, indistinkte Vollkommenheit sei keine wahre Vollkommenheit mehr, geschweige denn eine unendliche Vollkommenheit. Auch macht er darauf aufmerksam, daß es weniger befriedige, wenn man zwischen dem essentiellen Verstand und Willen Gottes nur eine virtuelle Distinktion annimmt, keine formelle, und dann auf dieser unklaren Distinktion den trinitarischen Aufbau mit drei real verschiedenen Personen aufführt. Diese schwachen Seiten in der Auffassung des heiligen Thomas und der sententia communior werden sich kaum verkennen lassen.

Was ist denn mit dem fundamentum in re eigentlich gemeint? Ist es nur etwas Gedachtes oder durch den betrachtenden Verstand Gebildetes? Dann ist es nur ein ens rationis, und wir haben eine distinctio rationis tantum. Oder ist es etwas in re, im Wesen Gottes selbst Liegendes? Gewiß, auch der heil. Thomas nennt es ein aliquid, und dieses

1) In I. dist. 2, qu. 1, art. 3, corp. ; cfr. S. th. I. qu. 13, art. 4.
2) Geschichte des Idealismus, 2. Bd. S. 513.

aliquid scheint identisch zu sein mit dem, was Scotus Entität, Realität, Formalität nennt. Denn ein Fundament, ein Grund ist doch ein Etwas, eine Entität, Realität, nicht etwas rein vom Denken Geschaffenes. Soweit scheint die sententia communior mit Scotus übereinzustimmen. Der Unterschied scheint aber darin zu bestehen, daß nach ersterer in Gott nur Eine distinkte Vollkommenheit oder Realität ist, d. h. die unendliche Wesenheit, das unendliche Sein Gottes, in welcher die übrigen Vollkommenheiten zwar begründet, aber nicht ihrem eigentlichen Begriff und Wesen nach, somit nicht distinkt, sondern nur virtuell, der Potenz nach, unklar, konfus vorhanden sind. Nach Scotus hingegen sind sie distinkt in Gott, z. B. Weisheit derart klar, distinkt, förmlich, als ob in Gott nur Weisheit wäre, nicht auch Güte u. s. w., weil es eben in Gottes unendlicher Vollkommenheit nichts Unklares, Virtuelles, Potentielles geben kann. Nach der sententia communior sieht der Gott betrachtende Verstand eigentlich nur Eine Eigenschaft, etwa das Sein, in unendlicher Fülle und Vollkommenheit, und findet dann beim näheren Zuschauen einen Grund in Gott selbst, weshalb man ihn auch erkennend, wollend, weise, gut u. s. w. nennen kann und muß. Da darf man mit Scotus doch noch fragen: Woher hat der Gottes Wesenheit oder Sein betrachtende Verstand die Begriffe: erkennend, wollend, weise, gut u. s. w.? Sieht er sie ohne weiteres in Gott? Dann scheinen diese Realitäten doch in Gott distinkt zu sein, nicht bloß virtuell. Oder sieht er sie nicht sofort in Gott, sondern bringt sie erst mit, und erkennt dann, daß sie auch in Gott vorhanden sind? Dann scheint die allseitige Vollkommenheit Gottes in Frage gestellt zu sein, auch die beseligende Anschauung Gottes von etwas Außergöttlichem abzuhängen. Ferner: wie erkennt Gott selbst, daß er Verstand, Intelligenz ist, oder wie leitet er diese Vollkommenheit aus seinem Wesen, in welchem sie nur virtuell enthalten ist, ab? Mit seinem Verstande, also mit etwas, das nur virtuell in ihm liegt? Scheint damit in Gott nicht eine gewisse Evolution aus Unvoll-

kommenem zu Vollkommenerem gelehrt zu sein? Wir bemerken also, daß auch die sententia communior der Schwierigkeiten nicht entbehrt. Scotus hingegen hält fest, daß schon vor allem Erkenntnisakte, sei es des geschöpflichen, sei es des göttlichen, in Gott ex natura rei Erkennen und Wollen, Wahrheit und Güte u. s. w. ist, weshalb Gottes Erkennen nicht erst seine Wahrheit, Güte u. s. w. schafft, sondern bereits als distinkte Vollkommenheiten voraussetzt. Wenn deshalb Scotus sagt, in Gott sei schon ex natura rei oder vor jedem Erkenntnisakte seitens des betrachtenden Verstandes formell, distinkt, dem eigentlichen Begriff und Wesen nach, Intelligenz, Wille u. s. w., so scheint er damit das Kind mit dem rechten Namen zu nennen. Es scheint auch sonst seine Lehre eine einheitlichere und geschlossenere zu sein, geradeso wie auch in andern Punkten.

9. Scotus hat jedenfalls das Verdienst, daß er auf das Unzulängliche in der Darstellung des heil. Thomas und des Heinrich von Gent kräftig hingewiesen und gezeigt hat, daß der ganze trinitarische Aufbau zusammenbricht, wenn man innerhalb der göttlichen Eigenschaften nur eine mentale Distinktion annimmt. Er scheint auch alle Momente zu wahren, welche die kirchliche Lehre verlangt: Einheit und Vielheit, unendliche Fülle und Vollkommenheit mit Einfachheit, reale oder sachliche allseitige Identität mit einer in dem Wesen Gottes selbst liegenden oder innerlich begründeten quidditativen Unterscheidung. Hat er damit den Schleier gelüftet, alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt? Gewiß nicht; dies vermag aber auch die sententia communior nicht, soweit sie überhaupt sachlich von der scotistischen Anschauung abweicht; denn „ex parte cognoscimus“.

Scotus hebt diejenigen Wahrheitsmomente hervor, welche bei der sententia communior in den Hintergrund treten, hingegen die sententia communior betont mehr dasjenige, was bei Scotus zu kurz zu

kommen scheint, nämlich die Einfachheit Gottes. So scheint die eine Ansicht die andere zu ergänzen, wie dies auch sonst bei theologischen Kontroversen der Fall ist, z. B. bei den thomistisch-molinistischen Streitigkeiten. Wir wissen die Teile, haben aber leider nicht das beide Teile vereinigende Band. Jedenfalls ist die Anschauung des Scotus mit der distinctio formalis noch heutzutage haltbar; sie ist sogar vielleicht nicht ohne Vorzüge gegenüber der gewöhnlicheren. Auch scheint sie dem Doctor Subtilis keine Schande zu machen. Man wirft ihr vor, daß sie zum exzessiven Realismus führe; nun, was haben sich Thomisten und Molinisten nicht alles gegenseitig vorgeworfen, und doch ist die Sache bis heute nicht viel klarer geworden, sondern so ziemlich beim alten geblieben! Wenn es erlaubt wäre, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, dürfte man vielleicht geradesogut sagen, daß die sententia communior zum Nominalismus führe, zumal der heil. Thomas wiederholt ausdrücklich schreibt, es liege eine distinctio rationis tantum vor. Die wahre goldene Mitte läßt sich eben auch hier kaum finden.

7.

Bemerkungen zu einigen Kardinälen und Kardinalskonsistorien des 13. Jahrhunderts.

Von Dr. **Paul M. Baumgarten**, Rom.

Der verdienstvolle Erforscher der Hierarchia Catholica Medii Aevi, Konrad Eubel, sagt Seite 7 seines ersten Bandes, daß die prima promotio cardinalium unter Innozenz IV im Jahre 1244 im Monate September, nicht dagegen im Monate Dezember, stattgefunden habe. Im zweiten Bande Seite 323

verbessert er das Datum, indem er den 28. Mai angibt. Dieses Datum beruht auf der klaren Angabe des Nicolaus de Carbio [1]), der folgendes erzählt:

12. De ordinatione Cardinalium.

Post hec cernens igitur dominus papa se plurimum fratrum indigere consilio, cum non essent tunc nisi septem [2]) in Ecclesia cardinales, primo anno pontificatus sui, in ecclesia beati Petri apostoli de Urbe sabbato infra octavam pentecostes, duodecim cardinalium, videlicet trium episcoporum et trium presbyterorum ac sex diaconorum ordinatione decentissima Ecclesiam adornavit.

Der Samstag der Pfingstoktav fiel im Jahre 1244 auf den 28. Mai. Wenn andere Chronisten den Dreifaltigkeitssonntag angeben, so steht der Annahme dieses Tages die Erwägung entgegen, daß feierliche Kardinalskonsistorien durchgängig an der Vigil eines hohen Festes, wenn auch seltener, oder an einem der Quatembertage gefeiert wurden. Der genannte Samstag den 28. Mai fällt nun in die quatuor

1) Pagnotti, Niccolò de Calvi e la sua Vita d' Innocenzo IV, con una breve introduzione sulla istoriografia Pontificia nei secoli XIII e XIV. Archivio della R. Società Romana di Storia Patria, tomo XXI (1898) Seite 7—75 Einleitung. Seite 76—120 Text der Vita. Die oben angeführte Stelle steht Seite 79.

2) Eubel l. c. pag. 6 not. 3 führt als Wähler Cälestins IV am 25. Oktober 1241 dreizehn Kardinäle an. Bei der Wahl Innozenz' IV am 25. Juni 1243 schied dieser selbst aus und drei der früheren 13 waren in den 20 Monaten gestorben, so daß am Wahltage Innozenz' IV noch neun Kardinäle vorhanden gewesen wären. Bis zum ersten Kardinalskonsistorium starb nun auch Kardinal Thomas de Episcopo vom Titel der heiligen Sabina, so daß noch acht patres purpurati dem Papste zur Seite gestanden hätten. Die Angabe des Chronisten, die auf sieben lautet, ist jedoch dieser Rechnung gegenüber die richtige, weil Eubel als noch lebend im Konklave Cälestins IV den Jakobus de Vitriaco episcopus Tusculanus anführt, der aber schon im Jahre 1240 gestorben war. Vergleiche die emendanda Eubels im zweiten Bande Seite 323.

Tempora post Flamen, wodurch, meines Erachtens, volle Gewähr für die Richtigkeit der Mitteilung des Nicolaus de Carbio übernommen werden kann.

Der Biograph teilt weiter mit, daß drei der Erwählten dem Ordo der Bischöfe, drei dem der Priester und sechs dem der Diakone angehört hätten. Nach Ausweis der Eubelschen Kardinalslisten ist bei Nikolaus insofern ein Fehler untergelaufen, als nicht drei, sondern vier der Kardinäle einen Titel und nicht sechs, sondern fünf derselben eine Diakonie erhielten.

Innozenz IV traf auf seiner Rückreise von Lyon nach Rom am 5. November 1251 in Perugia ein, wo er bis zum 26. April 1253, also nahezu 18 Monate, verweilte. In dieser Stadt feierte der Papst sein zweites Kardinalskonsistorium, das Eubel in den Monat Dezember verlegt. Nicolaus de Carbio[1]) berichtet darüber das folgende:

Dum autem ibi persisteret et illuc curiam ordinaret, cum iam ibidem per annum et dimidium resideret, tres cardinales in Ecclesia ordinavit, dominum episcopum Portuensem, dominum episcopum Penestinum (sic) quondam Strigoniensem archiepiscopum, et dominum Octobonum Sancti Adriani diaconum cardinalem. Dominum autem Penestrinum[2]) de Barro tituli Sancti Marcelli presbyterum cardinalem consecravit in episcopum Sabinensem; ubi quidem non post multum temporis a Domino ad vitam aliam est vocatus, qui se fecit in ecclesia Sancti Francisci de Asisio tumulari.

Der Wortlaut der Mitteilung des sonst wohl unterrichteten Biographen besagt, daß der Papst der Kurie befohlen habe, nach Perugia zu kommen; und als er hier ein und ein halbes Jahr gewesen sei, habe er drei Kardinäle ernannt. In diesem Sinne ist die Bemerkung falsch; denn Kardinal Ottobono Fieschi unterschreibt feierliche Bullen schon am 6. Februar 1252,

1) Pagnotti l. c. pag. 107.

2) Hier ist zu lesen: Guillermum.

also drei Monate nach Ankunft des Papstes in Perugia. Die Kreation fällt also notwendig in einen früheren Zeitpunkt. Ich bin deshalb überzeugt, daß der Zwischensatz „cum iam ibidem per annum et dimidium resideret“ nicht richtig überliefert ist, vor allem aber in keinem Zusammenhang mit den folgenden Worten tres cardinales etc. steht. Er ist wohl nur ein zwischen Gedankenstriche zu setzender Satz, der lediglich besagen will, daß der Papst 18 Monate in Perugia gewohnt habe. Zur Bestimmung des Tages der Kardinalsernennungen kann man also des Nicolaus Angaben nicht verwerten. Ich bin geneigt anzunehmen, daß die Kreationen, wenn der Monat Dezember richtig überliefert ist, an einem der Quatembertage unmittelbar vor dem Weihnachtsfeste gefeiert wurden. Da Weihnachten im Jahre 1251 auf einen Montag fiel, so sind die ieiunia auf den 20., 22. und 23. Dezember anzusetzen; einer dieser Tage wäre dann für das Kardinalskonsistorium gewählt worden.

Die Weihe des Kardinals Wilhelm vom Barro zum Bischof von der Sabina würde nach unserem Biographen nach dem Konsistorium fallen. Als presbyter tituli Sancti Marcelli unterschreibt er zuletzt am 25. Februar 1252, als episcopus Sabinensis zuerst am 5. März 1252. Es dürfte demnach die Konsekration auf den 25. Februar selbst, den Tag des Apostels Mathias, angesetzt werden. Sein Tod wird nur allgemein angegeben. Ob er in das Jahr 1252 fällt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Die bis jetzt nachgewiesenen Bullenunterschriften endigen mit dem 12. Juni 1252. Der Hinweis auf seine tumulatio in ecclesia Sancti Francisci de Asisio könnte den Gedanken an sein Hinscheiden in dieser Stadt nahelegen. Dann fiele sein Tod nach dem 26. April und vor dem 6. Oktober 1253, dem Tage des Aufbruches der Kurie aus dieser Stadt. Ich neige der Annahme zu, daß Kardinal Wilhelm de Barro im Jahre 1253 gestorben sei, obschon er die feierliche Bulle vom 25. Februar 1253 [1]) und die folgenden in diese Zeit fal-

1) Potthast, Regesta cap. 14895.

lenden nicht mehr mit unterschrieben hat.

Jordan hat in der Revue d'histoire et de littérature [1]) festgestellt, daß die erste Kardinalskreation Urbans IV am 24. Dezember 1261, wie auch Eubel in seinem zweiten Bande Seite 323 verbessert, gefeiert worden ist. Da Weihnachten damals auf einen Sonntag fiel, so ist auch hier wiederum der Samstag der Weihnachtsquatember, der zugleich Vigilfasttag war, für dieses wichtige Ereignis gewählt worden. Die zweite promotio cardinalium verlegt Jordan [2]) in den Monat Mai, wie ich aus Heidemann [3]) entnehme. Der Tag wäre dann der letzte des Monates, der 31., da auf diesen die feria quarta quatuor temporum post Flamen fiel.

Bezüglich der Zahl der Ernannten werden für das erste Konsistorium gewöhnlich acht und für das zweite sechs Kardinäle aufgeführt. Nun ergibt sich aus den Mitteilungen von Heidemann, der auf Jordan, Raynaldus und Scholten fußt, daß Simon de Mompis von Brie, thesaurarius Sancti Martini Turonensis, in das erste Konsistorium gehört. Dagegen sind der Hostiensis (Henricus de Bartholomaeis) und Ancherus Pantaleonis aus der ersten Promotion in die zweite zu versetzen (Eubel II. p. 323). Demnach sind in jedem der beiden Konsistorien sieben Kardinäle ernannt worden.

In der ersten Kreation wird Simon de Monte Silice (Paltinerius oder Paltinarius) genannt. Er hatte ein Kanonikat in Padua, war Administrator von Aversa und als Rechtskundiger hoch geschätzt. Die Annales Sanctae Justinae Patavini [4]) berichten über die Hindernisse seiner Erhebung das folgende:

1) Paris 1900 Seite 326 f.

2) l. c. Seite 331. In den emendanda II pag. 323 nimmt auch Eubel diese Zeitbestimmung an.

3) Papst Clemens IV. Das Vorleben des Papstes. Münster 1903 Seite 83 f. Vergleiche die gleich anzuführende Stelle aus den Annales S. Justinae Patavini.

4) Monumenta Germ. Hist. Scriptores XVIII. pag. 181.

Iste [Urbanus papa] quarto mense sui pontificatus numerum cardinalium ampliavit preclaros viros vita et scientia insignitos ad tam sanctum collegium promovendo. De quorum numero divina providentia faciente, extitit benignissimus dominus Simion de Montesillice, canonicus Paduanus, quem tam forma corporis quam nobilitate generis et gratiosis moribus et multiplici scientia divina gratia decoravit.

Die äußerst kennzeichnende Beschreibung des Mannes macht es erklärlich, daß beim Bekanntwerden seiner Ernennung zum Kardinal seine Neider und Feinde, ob Paduaner oder Aversaner ist nicht ersichtlich, ihn am päpstlichen Hofe in der schmutzigsten Weise verleumdeten. Der Papst befahl unter dem 9. Januar 1262 [1]), daß Simon, der Presbyter von St. Martin werden sollte, erst die Priesterweihe empfangen müsse, bevor er in das heilige Kollegium aufgenommen werden und an dessen Geschäften Anteil nehmen könne. Dann aber, unter dem Eindruck der ehrenrührigen, machtvoll auftretenden Angriffe auf den Electus, ordnete Urban IV am 7. Februar 1262 [2]) an, daß drei Kardinäle alle Anklagen gegen Simon auf das Genaueste prüfen sollten. Vor Abschluß der Untersuchung dürfe Simon weder den roten Hut noch die anderen Kardinalsabzeichen tragen. „Ceterum", heißt es dann Raynaldus ad annum 1261 § 26 Not. 1, „discussa re Simonis famae pristinus splendor assertus est", worauf er die heilige Priesterweihe empfing und seinen Platz im heiligen Kollegium einnahm. Vom 9. Januar 1263 ab unterschreibt er die feierlichen Privilegien und wird am 21. Mai 1264 (Potthast cap. 18917) zum Rector ducatus Spoletani, marchiae Anconitanae, Massae Trabariae ac Perusinae, Castellanae, Tudutinae, Narniensis, Interamnensis et Reatinae civitatum et diocesum ernannt.

Es beruht auf einer Verwechslung, wenn Eubel, Hierarchia Tom. I. pag. 440 not. 4 sub Remen. den Johannes von

1) Potthast, Regesta cap. 18211. Reg. Vat. a° 1° cap. 37.
2) Potthast, Regesta cap. 18227. Reg. Vat. a° 1° cap. 46.

Courtenai in discordia cum S. tituli S. Martini presbytero cardinale in Reims zum Erzbischof gewählt werden läßt. Es handelt sich hier vielmehr um Kardinal Wilhelm de Braio [1]). Papst Klemens IV schreibt in der Bestätigungsbulle an Johannes von Courtenai [2]), daß seiner Zeit eine zwiespältige Wahl zwischen ihm und dem Kardinal G. tituli Sancti Marci stattgefunden habe. Dieser Kardinal G. ist aber der vorgenannte Wilhelm de Braio, ein Franzose. Des weiteren heißt es in der Bulle:

Attendentes itaque, quod idem cardinalis tamquam vir eminentis scientie, profundi pectoris, alti consilii, experientia longa, in magnis probatus et arduis, quanquam ad prefate Remensis ecclesie regimen, ad quod petebatur instantius, perutilis haberetur, tamen eidem Ecclesie Romane magis necessarius ac fructuosus habetur, et ideo communem, que proculdubio privatam complectitur, utilitati private non immerito preferentes, cardinalem eundem, quo non poteramus sine indecentia etiam eiusdem Ecclesie Romane carere, in vocatione in qua vocatus est apud sedem apostolicam de fratrum nostrorum consilio duximus retinendum.

Hiermit endigte am 15. Juli 1266 der noch aus Papst Urbans Zeit übernommene Wahlstreit in der Reimser Kirche, der sich lange genug hingezogen hatte. Die dem Kardinal de Braio erteilten Lobsprüche fallen so sehr aus dem Rahmen der kurialen Reserve in Personenfragen heraus, daß man sie als ganz außergewöhnliche bezeichnen muß. Zum Teil werden dieselben auf Rechnung der dem Kardinal höchst pein-

---

1) Archidiakon der Reimser Kirche, der auch die grangia, domus sive prioratus de Tremont ad monasterium Aquicinctense OSB. Ahrelaten. dioc. pertinens besaß. Reg. Vat. Tom. 28 fol. 11 v. cap. XLVI—XLVIII. Vgl. Guirand, Les Registres d'Urbain IV tom. II. pag. 442 ss.

2) Reg. Vat. Tom. 32 fol. 87 v. cap. 99 (a° 2°). Potthast, Regesta cap. 19741

lichen Nichtbestätigung als Erzbischof zu setzen sein, zum Teil entsprechen sie wohl der hervorragenden Bedeutung des Mannes. Hätte der Kardinal kein Gewicht auf das Amt des Erzbischofes von Reims gelegt, so hätte er ja gleich nach Empfang der Nachricht von der zwiespältigen Wahl Verzicht leisten können, was er jedoch nicht getan hat.

Das erste Kardinalskonsistorium des Papstes Gregor X wurde bisher mit ziemlicher Unsicherheit den Monaten Juni oder September zugewiesen. Stapper[1]), der sich auf die Vatikanischen Akten, die Kaltenbrunner veröffentlicht hat, stützt, läßt es kurz vor dem 5. Juni 1273 gefeiert werden. Der 5. Juni war Dreifaltigkeitssonntag; derselbe scheidet also für diesen Zweck aus. Wir haben aber am 1., 3. und 4. Juni die Quatemberfasten und an einem dieser drei Tage muß das Konsistorium abgehalten worden sein. Am wahrscheinlichsten ist das Datum des 4. Juni. Das zweite Konsistorium des Jahres 1275 hat Eubel jetzt selbst in den emendanda gestrichen, weil in diesem Jahre für einen episcopus Sabinensis kein Platz ist. Stapper[2]) tritt dafür ein, daß Papst Johann XXI nicht am 8. September, sondern am 15. oder 16. September 1276 in Viterbo gewählt worden sei. Seine Ausführungen haben zum Mindesten große Wahrscheinlichkeit für sich. Worauf sich die Entscheidung Eubels für den 15. September stützt, ist mir nicht bekannt.

Von den Kardinälen Nikolaus' III heißt Gerardus Blancus[3]) vielfach auch cardinalis de Parma, und Jordanus Ursinus[4]) wird bezeichnet dictus de Ursinis. Zu XIII. 9 ist das Restitutionsdatum des Jacobus de Columna Romanus und XVI. 6 des Petrus de Columna Romanus mit 1306 Februarii 2[5]) nach-

1) Papst Johannes XXI. Eine Monographie. Münster 1898 Seite 30.

2) l. c. Seite 37.

3) Eubel, Hierarchia Tom. I, XIII. 6.

4) Eubel, XIII. 8

5) Eitel, der Kirchenstaat unter Klemens V. Berlin-Leipzig 1907 Seite 211.

zutragen.

Das einzige Kardinalskonsistorium des Papstes Martins IV wird von Eubel[1]) im Texte gar nicht datiert. In der Anmerkung 2 heißt es, daß Ciaconius-Oldoinus dasselbe auf den 23. März, den Krönungstag, verlegen, was nicht glaubhaft sei; aus Potthast cap. 21758 gehe hervor, daß die promotio vor dem 24. Mai 1281 stattgefunden haben müsse. Nun gibt aber Potthast II Seite 1758[2]) ausdrücklich an, daß das Konsistorium am 12. April 1281, an der Vigil von Ostern, dem Karsamstag, gefeiert worden sei. Damit hätten wir einen der selteneren Fälle vor uns, daß eine promotio nicht in die Quatembertage, sondern auf die Vigil eines hohen Festes gefallen ist. Daß die Chroniken nur sechs, statt sieben creati geben, — Bernardus de Languisello ist ausgelassen worden — dürfte bei der Genauigkeit der übrigen Angaben belanglos sein. Man wird darum das Datum des 12. April als dasjenige des Kardinalskonsistoriums festhalten müssen.

Des Papstes Honorius' IV einzige promotio, in der der einzige Kardinal Johannes Buccamatius, ein Verwandter des Papstes, Kardinal wurde, kann man genauer dahin festlegen, daß sie am 22. Dezember des Jahres 1285, dem Quatembersamstag vor Weihnachten, stattfand[3]).

1) Hierarchia Tom. I Seite 10.

2) Apud Urbem veterem in proxima vigilia resurrectionis dominicae post suam coronationem fecit unam ordinationem quinque cardinalium, instituens quatuor presbyteros cardinales Hugonem Anglicum tit. S. Laurentii in Lucina, Gervasium tit. S. Martini in Monte, Gaufridum Burgundum tit. S. Susannae, Johannem Chauleti tit. S. Caeciliae, item (pro hoc verbo ap. Rayn. et Pertz: Comitem Mediolanum tit. SS. Marcellini et Petri) Benedictum Gaytani de Anagnia diaconum cardinalem tit. S. Nicolai in carcere Tulliano, qui fuit postmodum Bonifacius pp. VIII. Darauf folgt eine weitere Stelle, die dieselben Nachrichten und Namen mitteilt.

3) Baumgarten, Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium für die Zeit von 1295 bis 1437. Leipzig 1898 Seite 275, 89.

Die Nachricht des Tolomeo di Lucca[1]), daß Papst Nikolaus IV „in pentecoste" ein Kardinalskonsistorium gefeiert und viele patres purpurati kreiert habe, muß man nicht ganz wörtlich nehmen. Das Pfingstfest fiel 1288 auf den 16. Mai, die Quatemberfasten demnach auf den 19., 21. und 22. Mai. Es wird sicherlich einer dieser drei Tage für die promotio in Frage kommen müssen.

Was ich über die Kardinalspromotionen des Papstes Cälestins V und das erste Kardinalskonsistorium des Papstes Bonifaz' VIII zu sagen hatte, habe ich in dem Aufsatze niedergelegt: Die Cardinalsernennungen Cälestins V im September und Oktober 1294[2]).

8.

Zur Frage „Wo lag das Paradies?"[3])

Von Prof. Dr. **Paul Rießler.**

Der babylonische König Gudea-Nabu bezog aus Meluchcha außer Goldstaub Uschuholz[4]), sumerisch Js Kal „Holz der Stärke", wahrscheinlich Terebinthenholz[5]). Ein Fluß Kal fließt nach einer babylonischen Inschrift[6]) durch „das Gefilde von Paddani". Letzteres erinnert an das biblische Paddan Aram im oberen Mesopotamien bei Charran; der Kalfluß entspräche dann dem Belich. Sein Name „Kalfluß" könnte mit Js Kal „Terebinthe" zusammenhängen. Ebenso der andere Beiname des Belich, Illatai. Babylonisches illatu ist identisch mit sumerischem Kal „Stärke". Bedeutet Js Kal (= „starker Baum") die

1) Potthast, Regesta Tom. II pag. 1834.

2) Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom. Herausgegeben von Dr. Stephan Ehses. Freiburg 1897 Seite 161—169.

3) Siehe diese Zeitschr. 1908 S. 169 ff.

4) Zu S. 176 ff.

5) Auch im Hebr. ela, elon-Terebinthe, eigtl. „starker Baum".

6) Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch. d. A. Or. S. 274 A. 1.

Terebinthe, dann kann Illatai ebenfalls in Beziehung zu diesem Baume stehen und demgemäß, wie der Fluß Kal, die Bedeutung „Terebinthenfluß" besitzen. Noch heute ist die Belichquelle von hohen Bäumen eingefaßt [1]).

Die Terebinthen liefern ein gelblich rötliches balsamisches Öl. Ein ähnliches Produkt war wohl das Bedolach, wenigstens erscheint in einer babylonischen Pflanzenliste neben der wohlriechenden Pallukkusubstanz ein Budilchu [2]). Die Vermutung, Bedolach sei Reis [3]), ist weniger wahrscheinlich, weil erst zur Perserzeit der Reisbau bis zum Eufrat vordrang; ὄρυζα ist zudem aus dravidischem arisi enlehnt [4]).

Der Belich hieß also sumerisch Fluß des Is Kal, aber auch Fluß des Si Kal oder des Kalsteines. Dieser Stein, Diorit, galt als Produkt des Landes Makan. An der Westseite von Makan floß aber der Belich entlang, der deshalb ganz gut von jenem Stein diesen Beinamen erhalten haben konnte. Der babylonische König Burnaburiasch hieß sogar seine aus weißem Marmor gefertigte Schale „Gefäß von Kalstein"; wahrscheinlich deswegen, weil er sie vom Herzen des Gefildes von Paddani, vom Ufer des Kalflusses" d. i. des Belich bezogen hatte [5]). Der Kalstein ist aber nicht identisch mit dem Schohamstein [6]), denn dieser ist das Produkt des westlich vom Belich und von Makan gelegenen Landes Meluchcha [7]).

Der Name des durch Edessa fließenden Flusses Skirtos entspricht griechischem σκιρτᾶν und syrischem dūṣ „hüpfen, springen, tanzen" [8]). Pischon hängt mit פוש, das vom mutwilligen

1) Sachau, Reise in Syr. und Mes. S. 230.

2) Hommel l. c. S. 272 A. i.

3) zu S. 177.

4) Zeitschr. f. Assyr. 1908, 1. Heft S. 206.

5) Hommel l. c. S. 274 A. 1.

6) Zu S. 180.

7) Die Namen Makan u. Meluchcha wanderten später nach Süden, wo sie zuerst an Nordarabien u. der Sinaihalbinsel, schließlich an Ägypten u. Äthiopien haften blieben.

8) Nestle, Margin. S. 5.

Aufspringen der Tiere gebraucht wird, zusammen und Belich entspricht arabischem balicha = sese efferre. Diese drei Verba stimmen also in ihrer Grundbedeutung im wesentlichen überein. Deshalb ist auch die Gleichsetzung von Skirtos, Pischon und Belich sehr naheliegend.

II.

Rezensionen.

Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. Von Dr. **Winand Fell,** ord. Professor der kath. Theologie an der Universität Münster. Paderborn, Schöningh 1906. X 244 S. M. 3.20.

Das Lob, das diesem Lehrbuch von verschiedenen Seiten schon gespendet worden, ist wohl verdient. In knapper und übersichtlicher Darstellung enthält es alle wesentlichen Ergebnisse der heutigen Einleitungswissenschaft. In der Beurteilung des Wertes der LXX nimmt der Verfasser eine sehr zurückhaltende Stellung ein. Diese Zurückhaltung dürfte nicht ganz gerechtfertigt sein. Die LXX ist und bleibt eben die älteste Textgestalt des A. T., während der MT sich als eine tendenziöse Bearbeitung des ältesten Bibeltextes ausweist. Der Verfasser nun hält die Uebersetzung des Pentateuchs (Cod. Al.) für die verhältnismäßig am meisten allen billigen Anforderungen entsprechende, jedenfalls aus dem Grunde, weil sie am wenigsten von dem MT differiert. Allein gerade dieser Umstand spricht zu ihren Ungunsten. Sie scheint überhaupt nicht die echte LXX zu sein, sondern die theodotionische Rezension. Was diese betrifft, so ist sie nicht, wie der Verfasser meint, eine auf Grund des hebräischen Grundtextes verbesserte Rezension der LXX, sondern eine selbständige, von Theodotion an den hebräischen Text angeglichene, zweite griechische Uebersetzung. Rießler.

Geschichte der althebräischen Litteratur. Von D. **K. Budde**, Professor a. d. Universität Marburg (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen Band VII. 1. Abteilung). Leipzig, C. F. Amelang 1906. XVI 433 S. M. 7.50.

Die sogenannte „Einleitung in das Alte Testament" hat es im wesentlichen mit der Analyse der einzelnen Bücher in der Reihenfolge, wie sie der Kanon bietet, zu tun. Im Unterschied hievon schildert der Verfasser in diesem Werke den Werdegang des hebräischen Schrifttums unter steter Bezugnahme auf den Zusammenhang mit der Geschichte und Religion des Volkes Israel. Besonders ansprechend ist die Darstellung des prophetischen Schrifttums der assyrischen und chaldäischen Periode; ebenso die der späteren Liederdichtung. In anderen Kapiteln, wie z. B. in dem, das von der priesterlichen Gesetzgebung und dem Abschluß des Hexateuchs handelt, ist die Darstellung weniger klar und übersichtlich. Schuld daran dürfte die Graf-Wellhausensche Theorie sein, welcher der Verfasser, im allgemeinen zwar in gemäßigter Weise, huldigt. In einem Anhang behandelt Bertholet in knappen Zügen die interessanten alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.

Rießler.

Das Hohelied. Kritisch und metrisch untersucht von **Vinzenz Zapletal** O. P. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung (O. Gschwend) 1907. 8°. VII 152 S. M. 4.—.

Das Hohelied ist dem Verfasser eine Sammlung von einzelnen lyrischen Gedichten, die den griechischen Idyllen entsprechen und die insofern eine Einheit bilden, als sie auf denselben Gegenstand, die Liebe, Bezug nehmen. Der Verfasser glaubt, wegen sehr frappanter Aehnlichkeiten der einzelnen Lieder mit den Hochzeitsgebräuchen des semitischen Orients der Ansicht der Alten beipflichten zu sollen, die das Hohelied für ein carmen epithalamium, nuptiale erklärten. Daneben hält er an der allegorischen oder typischen Auffassung fest, denn bei dem Volk Israel sei es gang und gäbe gewesen, das Verhältnis zwischen Gott und der Gemeinde durch das Bild der natürlichen Liebe darzustellen, so daß eine ähnliche allegorische Auffassung des Hohenliedes nichts unmögliches sein könne. Nur dürfe man nicht in den großen Fehler verfallen, jedes Wort im einzelnen allegorisch aufzufassen. Ist der erste Teil der Schrift den Einleitungsfragen gewidmet, so enthält der zweite Teil neben dem hebräischen Text und einer ausgezeichneten Uebersetzung einen sehr wertvollen Kommentar zum Hohenliede. Sehr dankenswert sind die darin beigebrachten ägyptischen und arabischen

Parallelen zu dem Wortlaut des Hohenliedes. In 1, 8 b dürfte vielleicht zu lesen sein: וְרָאִית אֶת־גְּדִי דוֹדֵךְ. Rießler.

Septuaginta-Studien herausgegeben von **Alfred Rahlfs**. 2. Heft. Der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschrift von W. E. Crum, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1907. 256 S. M. 8.—.

In dieser sehr verdienstlichen Arbeit, die eine Unsumme von Mühen enthält, veröffentlicht der Verfasser die Ergebnisse seiner Untersuchung des LXX-Psalters. Er stellt fest, daß sich die alten griechischen Handschriften und die alten Uebersetzungen im ganzen mehr an B (Codex Vaticanus), die jüngeren Zeugen dagegen, etwa seit dem siebenten Jahrhundert, mehr an den Vulgärtext, die große Masse der von Holmes und Parsons verglichenen LXX-Handschriften, anschließen. B enthält sehr wahrscheinlich die Rezension Hesychs. Hesychius und Origenes legten ihren Rezensionen ziemlich übereinstimmende Texte zu Grunde. Diese haben sich teilweise noch in den ober- und unterägyptischen Texten und in der Itala erhalten. Wenn also diese drei Textgestalten gegen den Vulgärtext mit MT übereinstimmen, so darf man darin nicht origenianische Korrektur erblicken; vielmehr hat dann der LXX-Text schon vor Origenes mit MT übereingestimmt. Lucian aber benützte einen Text, der vielleicht schon von Haus aus von den übrigen abwich; auf seine Rezension geht der Vulgärtext zurück. In einem Schlußkapitel werden die Hauptdaten aus der Geschichte des LXX-Psalters übersichtlich zusammengefaßt. Für jeden, der sich mit LXX-Studien befaßt — und das sind alle oder sollten wenigstens alle sein, die sich mit dem Studium des A. T. abgeben — ist die Einsichtnahme in dieses Buch unumgänglich notwendig. Rießler.

Synonyma des Neuen Testaments von D. D. R. **Ch. Trench**, weiland Erzbischof von Dublin. Ausgewählt u. übersetzt von **Heinrich Werner**, Dekan in Biberach a. Rieß. XIII u. 247 S. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1907. M. 6.

Der im J. 1886 verstorbene anglikanische Erzbischof Trench von Dublin, vorher Professor an King's College in London, schrieb außer einem Werk über die Parabeln u. Wunder Christi ein Buch über Synonyma des N. T. Der ersten im J. 1856 erschienenen Auflage folgten bis zum Tode des gelehrten Theologen 9 weitere nach. Später wurde das Buch noch 5 mal gedruckt, zuletzt 1906, zum Beweis für den außerordentlichen Anklang, welchen dasselbe gefunden. Dekan Werner legt

uns nun in deutscher Uebersetzung einen Teil des Trench'schen Werkes mit dem Bemerken vor, die zurückgestellten Partien würden nachfolgen, wenn die vorerst übersetzten Abschnitte Beifall finden. Daran wird nicht zu zweifeln sein. Man mag mit Deißmann, der zu der Uebersetzung Werners im Vorwort geschrieben hat, der Ansicht sein, daß eine Synonymik des altchristlichen Begriffsschatzes von einer breiteren Grundlage aus anzustellen wäre, wenn heute diese Aufgabe in Angriff genommen würde, wobei eine Benützung der inzwischen gewonnenen Forschungsergebnisse eintreten müßte. Indes dürfte Trench's Buch auch in diesen Tagen noch ganz vortreffliche Dienste leisten. Der englische Theolog hat sich allerdings auf eine Vergleichung des neutestamentlichen Begriffsschatzes einerseits mit den Klassikern andererseits mit den Vätern der christlichen Kirche beschränkt. Aber gerade hier hat er sich als vollkommenen Meister erwiesen; an philologischer Schulung und theologischer Gelehrsamkeit zugleich wird ihn nicht so leicht ein anderer übertreffen. Seine Begeisterung für das Buch der Bücher hat in die an sich gewiß trockene Untersuchung Leben und Bewegung gebracht. Die glühende Liebe zu der hl. Schrift, die aus seinen gelehrten Erörterungen spricht, erfaßt auch den Leser. Manche Artikel bedürfen einer Erweiterung und Ergänzung, einer Modifikation oder gänzlichen Aenderung, andere sind heute noch mustergültig und vielen Ausführungen kommt bleibende Bedeutung zu. Mit bewunderungswürdigem sprachlichem Feingefühl hat er beobachtet, wie die christliche Kirche in den ersten Dezennien ihres Bestehens sich eine Terminologie ausbildete, indem sie teils neue Wörter schuf, teils alte und herkömmliche in einen höheren Gebrauch erhob, neue Bedeutungen in manche Wörter hineinlegte, schlummernde Unterscheidungen, die vorher nicht darin gesucht worden waren, zur Entfaltung brachte. Wie wohltuend wirkt bei Trench gegenüber dem Verfahren mancher deutschen Theologen kritischer Richtung, welche mit dem Seziermesser an die hl. Schriften herantreten, die verständnisvolle Würdigung der Schwierigkeiten, welche die junge Kirche auf dem Gebiet der Sprache überwinden mußte, und des Geschickes, mit welchem sie der ihr gestellten Aufgabe gerecht geworden ist! Man lese in dem Buche von Trench den Artikel προφητεύω und μαντεύομαι (S. 9 ff.), welch letzteres Verbum uns nur an einer Stelle begegnet, Apg. 16, 16, und dazu die Ausführung: Der Nichtgebrauch dieses Wortes bei allen andern Gelegenheiten und sein Gebrauch bei dieser einen bietet ein beachtenswertes Beispiel des religiösen Taktes, in welchem die inspirierten Schriftsteller sich solcher Worte enthalten, deren Anwendung darauf gerichtet wäre, den Unterschied zwischen Heidentum und geoffenbarter Religion zu nichte zu machen. Oder man lese, wie Trench seine Behandlung der Begriffe

χάρις und ἔλεος einleitet: wir haben schon öfter Gelegenheit gehabt, die Art zu beobachten, in welcher griechische Wörter in christlichen Gebrauch übergehen und dabei umgewandelt und veredelt werden, nachdem sie scheinbar auf diese Adoption gewartet hatten, um so erst zu ihrem vollen Rechte zu gelangen und all die Tiefe und den Reichtum der ihnen innewohnenden oder ihnen möglicherweise zu verleihenden Bedeutung zu offenbaren; χάρις ist eines davon (S. 99). Werner verdient Dank dafür, daß er Trenchs Buch auch weiteren Kreisen in Deutschland zugänglich gemacht hat. Mögen bald die übrigen Teile folgen!

Belser.

---

2. Kor. 3, 17: Dominus autem spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Uebersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle. Von **U. Holzmeister** S. J. X u. 104 S. Innsbruck, Rauch 1908. M. 1.50.

Eine kleine und doch sehr gehaltvolle Schrift, die im rechten Augenblick erschienen ist und über einen einzigen, aber hochbedeutsamen Vers des zweiten Korintherbriefs erwünschtes Licht verbreitet. Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. Wer ist mit ὁ κύριος gemeint? Häufig sagt man: Jesus Christus; von ihm werde ausgesagt, daß er der Grund alles übernatürlichen Lebens sei. So erklärte schon Origenes, indem er ὁ κύριος nicht von Gott, sondern von Christus verstand, welchen der Apostel „Prinzip des Geisteslebens" nenne. Dem Origenes folgten andere Väter, die freilich zum Teil von ihm abweichen, indem sie zwar den Text gleichfalls auf Christus bezogen, aber πνεῦμα anders auslegten, in dem Sinne nämlich, daß Christus seiner göttlichen Natur nach πνεῦμα genannt werde. Andere Väter erklärten den Vers anders, der im ganzen nicht weniger als 9 verschiedene Interpretationen gefunden hat. Eben darüber verbreitet sich der Verf. in einem ersten Abschnitt (S. 4—29) mit der Aufschrift: Die verschiedenen Erklärungen des Textes. Eine gewisse Ueberlegenheit zeigen die großen Exegeten der griechischen Kirche, namentlich Chrysostomus und Theodoret, welche den Vers im Kampfe mit den Pneumatomachen als Beweis für die Gottheit des hl. Geistes verwendeten. Vertreter der rationalistischen Theologie der neueren Zeit dagegen finden in 2. Kor. 3, 17 eine Gleichsetzung von Christus und dem hl. Geiste und benützen die Stelle als eine Waffe zur Bekämpfung des Trinitätsgeheimnisses. H. gibt in einem zweiten Abschnitt (S. 30—83) eine Worterklärung des Textes. Ganz im Einklang mit seiner S. 11 abgegebenen Erklärung, es liege hier wieder ein Beispiel dafür vor, wie notwendig die Benützung des Urtextes sei, legt er der ganzen ein-

läßlichen Auslegung den griechischen Text zu Grunde. Schon die Väter haben mit klarem Blick in diesem Betreff die Bedeutsamkeit des griechischen Artikels erkannt, der gerade hier eine besondere Rolle spielt. Volle Anerkennung verdient in dem Abschnitt mit der Worterklärung der Nachweis, daß zunächst in V. 16 κύριος (ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον) nicht Christus, sondern Gott bedeutet (S. 44 ff.). Damit ist eine solide Grundlage für die Erklärung des V. 17 geschaffen. Bei ὁ κύριος hat der Artikel anaphorische, zurückweisende Bedeutung = dieser eben genannte κύριος, der somit nicht Christus ist. Solche Anerkennung wird jeder Unbefangene auch der weiteren Darlegung zollen, wornach τὸ πνεῦμα nur den hl. Geist bezeichnen kann. Die philologische Schulung des Verf. verrät sich auf jedem Blatt. Außerdem widmet H. mit Recht dem Zusammenhang alle Aufmerksamkeit. Er hat tatsächlich das ganze dritte Kapitel erklärt, den Gedankengang, Plan und Ziel der Ausführung des Apostels trefflich dargelegt und dadurch sich den Weg zur Entscheidung gebahnt. An die Worterklärung schließt er (84—96) die Sacherklärung an, wo er erstere weiter erläutert und durch glückliche Benützung der Väter (Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodoret) begründet. Ueberzeugend wird dargetan, daß Paulus hier die Gottheit des hl. Geistes behauptet und der Grund angegeben, warum er dies tut. Das Resultat kann man in Anlehnung an Chrysostomus mit den Worten aussprechen: Der Herr aber, von dem die Rede ist (V. 16), ist der hl. Geist; auch der hl. Geist ist Gott. H. hat einen sehr erfreulichen Beitrag zur Erklärung des 2. Korintherbriefs geliefert. Es möge bei dieser Gelegenheit überhaupt die Tatsache konstatiert werden, daß gegenwärtig auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese sich große Rührigkeit bei den katholischen Gelehrten zeigt. Ob derselben auf anderer Seite der Eifer in Abnahme der Arbeiten entspricht, mag dahingestellt bleiben. Von Zeit zu Zeit werden Klagen und Wünsche laut. Möge rechtzeitig in den maßgebenden Kreisen Einsicht und Verständnis sich bekunden! Belser.

Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung von Dr. **Max Meinertz**, a. o. Professor der neutestamentlichen Exegese in Braunsberg. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. Bludau in Münster, H. 1 2). Münster, Aschendorff 1908. XII und 244 S. M. 6.40.

Der durch mehrere kleinere Arbeiten und besonders durch die umfangreiche Abhandlung „der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung" (Bibl. Studien Bd. 10, H. 1—3, 1905) bereits bekannte Verfasser legt uns nunmehr eine Untersuchung über die Frage vor, ob das positive Christentum ein Recht hat, wenn es sich auf Jesus

Christus für die Mission im universalen Sinn beruft. Bis in die neuere Zeit hat man freilich diese Frage unbedenklich bejaht und Christus selbst als den Urheber der Völkermission betrachtet. Aber seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben sich auch andere Stimmen vernehmen lassen. Es sind in in diesem Betreff hauptsächlich zwei Auffassungen hervorgetreten. Die eine, besonders von Hegel und Kirchbach vertretene, läßt die enge Verbindung Jesu mit Israel fast völlig außer acht und übertreibt seine universalen Absichten. Die ihr entgegengesetzte von Reimarus, Strauß, Pfleiderer, Wellhausen und vielen andern vorgetragene Ansicht lautet dahin, Jesus habe sich völlig auf Israel beschränkt, seinen Blick in keiner Weise über die Grenzen des jüdischen Volkes hinausgerichtet. Einige Milderung verleihen einzelne dieser radikalen Anschauung, indem sie einräumen, daß Jesus allerdings durch seine religiös-sittliche Grundauffassung die nationalen Schranken durchbrochen habe, daß darum sein Geist zur Heidenmission führen mußte. Eine vermittelnde Stellung zwischen diesen beiden Extremen nehmen manche Vertreter der kritischen Theologie ein mit der Ansicht: Jesus stand ursprünglich auf dem engen Standpunkt der Israeliten, aber er rang sich allmählich zum Universalismus hindurch. Doch hat es auch auf protestantischer Seite nicht an Verteidigern der traditionellen Auffassung gefehlt, wornach Jesus persönlich allerdings im ganzen nur für das Volk Israel wirkte, die Apostel aber nach und nach zu weltweiten Gedanken erzog und ihnen nach der Auferstehung den universalen Sendungsbefehl gab (de Wette, Ewald, Schleiermacher). Von katholischer Seite liegen in der Frage nach Jesu Stellung zur Heidenmission wohl manche einzelne Bemerkungen des einen und andern Gelehrten vor, aber keine systematische Darlegung. Diese liefert uns M., indem er Christi Stellung zum Universalismus und zur Heidenmission durch eine kritische Betrachtung des gesamten Stoffes zu ermitteln sucht. Den Grundstock einer derartigen Untersuchung bilden naturgemäß die Evangelien, und an der Hand derselben bringt der Gelehrte in einem eigenen Kapitel die Missionsgedanken Jesu zur Sprache (S. 111—166), welche als universale nicht am wenigsten zum Ausdruck kommen in der Apostelwahl und in der vorläufigen Aussendung der Apostel und 70 Jünger, sowie in der Aussendungsrede Jesu und in den Parusiereden. In einem weiteren längeren Abschnitt (166—182) behandelt er dann den Missionsbefehl (Matth. 28, 19) mit Ausführlichkeit, um hernach noch besonders (S. 183—201) den Nachweis zu liefern, daß wie die synoptischen Evangelien so auch das des Johannes der Grundgedanke beherrscht: Jesus ist zunächst der Messias Israels, aber nicht für die Juden allein bestimmt. Indes holt M. weiter aus und behandelt zuerst in einem Kapitel den Universalismus des Alten Te-

staments (S. 17—36) und in einem zweiten (S. 36—49) die Anschauungen, Hoffnungen und Bestrebungen des zeitgenössischen Judentums, indem er mit Recht betont, daß Jesus als Israelit auf den Schultern der alttestamentlichen Offenbarung stand und während seiner ganzen irdischen Lebenszeit mit dem Judentum in enger Beziehung stand. Nun ist das ganze Alte Testament von universalistischen Ideen durchzogen, das Judentum aber zur Zeit Jesu hat zwar den Heiden ungetrübte Teilnahme an den Segnungen des messianischen Heils nicht zugestanden, aber gewisse über den engen Kreis des eigenen Volkes hinausgehende Gedanken und Bestrebungen machten sich doch geltend. So war der Boden, auf welchem Jesus stand, ein fruchtbarer Mutterboden für den Universalismus. Und wirklich trägt das Bild Jesu universale Züge. Der Inhalt seiner Lehre war so beschaffen, daß er für alle Menschen Geltung hat, man denke besonders an Jesu erste Predigt („Tuet Buße"), an die Bergpredigt und an die Gleichnisreden, wo überall die Gesinnung betont und als unerläßliche Bedingung der Erlangung des Gottesreiches eine geistig-sittliche Beschaffenheit, nicht etwa die Zugehörigkeit zur jüdischen Nation namhaft gemacht wird. Doch hat Jesus auch ganz unzweideutig ausgesprochen, daß einst die Grenzen Israels durchbrochen werden müßten. Diesem doppelten Nachweis widmet M. zwei eigene Kapitel mit dem Titel: der intensive Universalismus in Jesu Lehre und Person (S. 49—80) und Jesu ausdrücklicher Universalismus (S. 80—110). Das Urteil über die ganze Schrift wird nicht ungünstig lauten. Anerkennung verdient einmal die Behandlung des Themas an sich. Dasselbe ist gerade auch in unsern Tagen von hoher Wichtigkeit und hat eine Bearbeitung in zusammenhängender Darstellung von kath. Seite bisher nicht erfahren. Sodann liegt der Arbeit ein wohl durchgedachter Plan zu Grunde; der reiche Stoff wird in gelungener Disposition vorgetragen; Kenntnis und Benützung der Literatur lassen nichts zu wünschen übrig; die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten vollzieht sich in Ruhe und vornehmem Ton. Auch ist die Schriftauslegung meist eine glückliche. Darum kann Rez. das neue Buch nur empfehlen. Belser.

Die Apostelgeschichte. Untersuchungen von **Adolf Harnack.** Leipzig, Hinrichs 1908. VI u. 225 S. M. 5.

Seiner Schrift „Lukas der Arzt, der Verfasser des 3ten Evangeliums und der Apostelgeschichte" läßt H. eine weitere über das zweite Werk des Lukas folgen. Dieselbe beschäftigt sich nach einer ausführlichen Einleitung mit einer Charakteristik der Apg. (S. 1—20) zuerst mit den Zeitangaben (S. 21—53). H. hat als der erste das chronologische Ver-

fahren des Lukas in kontinuierlicher Ausführung dargelegt: Angaben wie jene Luk. 3, 1. 2 fehlen in der Apg.; der Verfasser gibt auch kein zusammenhängendes chronologisches Gerippe, bringt aber gleichwohl manches chronolog. Material bei, indem er bisweilen an die Zeitgeschichte erinnert (11,28; 12,1 ff; 18,2; 18,12), dann und wann Jahreszeiträume und Monate und besonders an vielen Stellen Festzeiten, Tage und Stunden namhaft macht. Im ganzen befriedigt Lukas die Leser und setzt sie durch seine Zeitbestimmungen trotz des Mangels eines durchgehenden chronolog. Fadens in stand, sich ein zutreffendes Bild über die Abfolge der erzählten Ereignisse zu machen. Die in Anhang 3 zum ersten Kapitel eingefügte Erörterung über die chronologische Schlußbemerkung der Apg. (S. 47—50) stellt in aller Form den Satz heraus, daß zwischen dem Ende der διετία ὅλη in Rom und dem Tode des Paulus noch eine längere Wirksamkeit des Apostels gelegen habe, die für den großen Gang der Missionsgeschichte nicht mehr von hoher Bedeutung war; ganz einverstanden. Dagegen muß Rez. die S. 48 aus dem ἐνέμεινε (28, 30) gemachte Schlußfolgerung als unzutreffend ablehnen. Die genannte Notiz des Lukas erklärt sich vortrefflich durch die Annahme, daß er die Apg. nicht am Schluß der διετία selbst, also nicht im Februar oder Anfangs März 63 beendigte, sondern im Sommer jenes Jahres (Einl. [2] S. 126). Im zweiten Kapitel (S. 54—100) behandelt H. die geographischen und ethnographischen Mitteilungen der Apg. (über Länder, Völker, Städte, Häuser). Auch in diesem Betreff sind viele Einzelheiten schon beobachtet und geprüft worden. Der Gelehrte bringt jetzt Ordnung und Zusammenhang in die Sache. Sein abschließendes Urteil, daß die bezüglichen Angaben die Umsicht, Sorgfalt, Konstanz und Zuverlässigkeit des Lukas ins günstigste Licht stellen und daß auch daraus für die These von der Identität des Verfassers der Wirstücke und des ganzen Werkes ein gewichtiges Argument resultiert, kann man nur billigen. In einem Anhang dieses Kapitels (S. 97 bis 100) kommen die Sonderlesarten der sog. β-Rezension zur Sprache. H. beharrt auf seinem bekannten Standpunkt: es handelt sich um Interpolationen, die gemacht wurden zur Beseitigung von Anstößen oder auch zur Ausmalung und Verstärkung des im echten Text Gesagten. Freilich geht der Gelehrte auf einige dieser Lesarten und zwar sehr wichtige wie 18, 21. 27; 19, 1 gar nicht ein, andere bezeichnet er als nicht uninteressant (S. 100), hinsichtlich anderer gibt er die Ursprünglichkeit zu; bei der Untersuchung über das Aposteldekret aber erfährt der Cod. D mit seinem Text sogar ausgezeichnete Ehrung (besonders S. 197). Rezensent bleibt dabei, daß mit solchem Eklektizismus der Sache nicht gedient ist; er erblickt in den Lesarten des Cod. D und seiner Trabanten

nicht durchweg, aber in ganz namhaftem Umfang lukanisches Gut. In Kap. 3 (S. 101—110) untersucht H. die Behandlung der Personen durch Lukas, des Petrus, Paulus, Jakobus, Stephanus, Philippus, Barnabas, Apollos. Es wird der Gepflogenheit des Lukas, die vorgeführten Persönlichkeiten durch Reden zu charakterisieren, volle Aufmerksamkeit zugewandt und der Anschauung, als liegen in diesen Reden freie Erfindungen des Lukas vor, mit Erfolg der Boden entzogen. Weniger Anziehungskraft dürfte auf manche Leser der Inhalt des vierten Kapitels (S. 111 bis 130) ausüben: Wunder und Geisteswirkungen. Hier macht sich der theologische Standpunkt des Gelehrten geltend: Der erste Teil der Apg. (Kap. 1—15) enthält nach ihm Wundergeschichten, vor allem gleich die Himmelfahrtsgeschichte, „eine tertiäre Legende, ja ein Mythus" (S. 129); nach H. sollte man von diesen Wundererzählungen nicht zu viel Aufhebens machen (S. 130), auch nicht von den Engelerscheinungen, z. B. jener in Kap. 12: eine wunderbare d. h. ganz unerwartete Befreiung des Petrus darf man wirklich annehmen; daß aber jedes Gotteskind, speziell Petrus, einen fürsorgenden Engel habe, war die allgemeine Meinung (S. 129). Hier versagt die Unbefangenheit. Nicht viel anders liegt es in Kap. 5: die Quellen und ihr Wert (S. 131—158). Der Schwerpunkt liegt in der Untersuchung über den ersten Teil der Apg.; denn für die zweite Hälfte ist die Quellenfrage ziemlich einfach; hier nämlich hat Lukas in einem großen Teil als Augenzeuge geschrieben, in andern Abschnitten auf Grund von Erzählungen mitteilender Augenzeugen; anders steht es beim ersten Teil (Kap. 1—15). Die Prüfung der Quellenfrage durch H. verrät zwar nicht selten sehr gesunde Urteile. Der Gelehrte opponiert mit Geschick gegen die bisherige Quellenscheidung als willkürlich und tadelt es als eine schwere Verirrung der Kritik, wenn sie die tollsten Dinge in der Philippus- Petrus- Simon Magusgeschichte witterte, die doch verhältnismäßig schlicht erzählt sei (S. 149). Ist aber wohl die Quellenscheidung H.s inbezug auf die erste Hälfte der Apg. (Rezension B und A, jerusalemische-cäsareensische und antiochenisch-jerusalemische Quelle) eine glückliche? Es wird nicht an bezüglichen Zweifeln fehlen. Ueber Rezension B (Kap. 2 und 5, 17—42) lautet das Urteil ganz ungünstig: sie ist, abgesehen von einigen wenigen Zügen wertlos (S. 152). Kap. 1 und 2 und 5, 17—42 sind diejenigen Abschnitte, die sich von der wirklichen Geschichte am weitesten entfernen; der Himmelfahrtsbericht ist ganz unbrauchbar; die Apostelwahl unkontrollierbar; ebenso unzuverlässig ist die Pfingstgeschichte und die Geschichte von der Gefangennahme der Apostel. Daß in diesen Abschnitten Schwierigkeiten vorliegen, und nicht am wenigsten in Kap. 2, weiß jeder Kundige. Allein schon die denkwürdige Rede des Petrus (2, 14 ff.) sollte vor solch un-

günstiger Beurteilung von Kap. 2 warnen. Hier bewirkt offenbar die Wunderscheu eine gewisse Trübung des Blicks bei dem Berliner Gelehrten. Das sechste und letzte Kapitel (die Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten S. 159—198) bringt in zusammenhängender Darstellung eine beifallswürdige Uebersicht über manche Unebenheiten und Ungenauigkeiten in Sprache und Stil, Anakoluthe, Uebergänge aus einer Redeweise in eine andere, schroffe Subjektswechsel, Unklarheiten und Undeutlichkeiten in der Darstellung. Dieselben können die Anschauung über die schriftstellerische Einheit des Buches und dessen Abfassung durch Lukas in keiner Weise erschüttern. Eine andere Frage ist, ob Beobachtungen der Art nicht zu gewissen Schlüssen über die Benützung schriftlicher Quellen führen. H. glaubt auf Grund sorgfältiger Untersuchung hinsichtlich der zweiten Hälfte die Annahme eines Gebrauchs schriftlicher Quellen ablehnen zu müssen, anders in Bezug auf die erste Hälfte, wo dem Gelehrten in mehreren Abschnitten (6, 8; 13, 1—15, 35) schwerwiegende Beobachtungen für die Benützung schriftlicher Quellen zu sprechen scheinen, oder es wurden mündliche Mitteilungen durch schriftliche Aufzeichnungen unterstützt; volle Sicherheit sei indes wohl kaum zu erlangen. Das Buch H'.s wird der konservativen Richtung neue wirksame Anregung geben, namentlich in der Frage nach dem Verhältnis von Apg. 15, 1 ff. zu Gal. 2, 1—10. In dieser Beziehung ebnet H. den Verteidigern der Identität vielfach den Weg (vgl. S. 60. 90. 154). Schließlich aber wirft er ihnen einen Stein vor die Füße, den sie nicht so leicht beseitigen können: er stellt heraus, daß Apg. 15 unter der Voraussetzung, es handle das Aposteldekret von Speiseverboten, mit Gal. 2, 1—10 unvereinbar, und daß die Szene zwischen Petrus und Paulus (Gal. 2, 11 ff.) rätselhaft bleibe; es gebe nur einen Ausweg, dieser Konsequenz zu entrinnen: die Annahme, Apg. 15 rede nicht von Speiseverboten, sondern von Sittengeboten, von Bestimmungen gegen Idololatrie, Mord und Hurerei (πνικτὸν wäre nicht ursprünglich). Rez. hat gewichtige Bedenken gegen diesen Versuch der Lösung des schweren Problems, ist aber H. dankbar für die Fülle von Anregungen, die er in seinem Buch gegeben hat; Rez. hat alles geprüft und wird das Beste behalten.

Belser.

Zu den Schriften des Makarios von Magnesia von **Georg Schalkhausser** [Texte und Untersuchungen hrsg. von Harnack und C. Schmidt 3. Reihe I, 3]. Leipzig, Hinrichs 1907. VI 218 S. gr. 8°. M. 7. —

Der Verf. bestrebt sich mit außerordentlichem Fleiße, der um so anerkennenswerter ist, als er sich — ev. Pfarrer zu Wassertrüdingen, Mittelfranken — ferne vom Orte einer größeren Bibliothek befindet,

alles erreichbare Material zur Textgeschichte des Makarius Magnes zusammenzubringen und kritisch zu beleuchten. Erst, nachdem dies geschehen, können die sich an diesen Kirchenschriftsteller anknüpfenden Fragen einer sichereren Lösung zugeführt werden. Zwar hat der Erfolg die Mühe nicht immer voll gelohnt, aber doch kommt Sch. in mehreren Punkten erheblich über seine Vorgänger, auch über die Duchesne'sche Monographie (1877), hinaus. Zuerst wird die handschriftliche Ueberlieferung des Apokritikos untersucht (S. 5—113), der im Cod. Atheniensis leider nur etwa zur Hälfte erhalten ist. Sorgsam geht Sch. allen Spuren des seit 1552 verschollenen Cod. Venetianus nach, der den Text der Apologie vollständig bot, und durchforscht zu diesem Zweck mit peinlicher Genauigkeit die zahlreichen Schriften seines letzten Benützers, des Jesuiten Franz Torres († 1584). Es ergibt sich, daß Cod. Athen. und Venet. nicht, wie Em. Miller, Neumann und Duchesne meinten, identisch sind; die Lesarten des ersteren sind meist vorzuziehen und die Zitate des Torres, weil oft ungenau, haben nur geringen textkritischen Wert. Der zweite Teil des Buches (S. 113—85) behandelt die Ueberlieferung der Genesishomilien. Verf. bringt den m. E. überzeugenden Nachweis, daß der Makarius zugeschriebene Homilientext in Cod. Ottobon. 268 nichts anderes ist als das mittlere Stück der von verschiedenen byzantinischen Chronisten überlieferten sog. Schöpfungsgeschichte, und mit dieser nicht von jenem Kirchenschriftsteller herrühren kann. Als echt kann nur das Bruchstück in Cod. Vat. Gr. 2022 f. 236 (gedruckt bei Duchesne 39—43) gelten. Im Anhang S. 186—200 wird der bisher noch nicht publizierte Text des Ottobon. nach einer Abschrift des Göttinger Theologen Magnus Crusius († 1751) mit kritischem Apparat abgedruckt. K. Bihlmeyer.

Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Von Dr. Heinrich **Brück**, weiland Bischof von Mainz. Vierter Band: Vom Vatikanischen Konzil 1870 bis zur Gegenwart. Erste Abteilung: Das Vatikanische Konzil und der sog. Kulturkampf in Preußen bis zur Anknüpfung von Verhandlungen mit Rom. Zweite, vermehrte Auflage hrsg. von Dr. J. B. **Kißling**. Münster i. W., Aschendorff 1907. XVI 560 S. 8°. M. 7.50.

Die erste Auflage des Buches ist vom Referenten in dieser Zeitschrift 1903, 461—63 angezeigt worden. Indem darauf verwiesen wird, ist im wesentlichen nur mehr über das Verhältnis der neuen Auflage zur früheren zu berichten. Die Besorgung derselben lag in guten Händen. Der Schüler und langjährige Amanuensis des verstorbenen Bischofs hat in dessen Intentionen weiter arbeitend die

umfangreiche seither neuerschienene Literatur (Verzeichnis S. 546 ff.) fleißig beigezogen, und auf Grund derselben einzelne wichtigere Partien (so namentlich S. 67 ff. über die unmittelbare Vorgeschichte des Kulturkampfs, S. 175 ff. über die kirchenpolitischen Ziele und die persönlichen Motive Bismarcks bei Beginn des Kampfes, S. 196 ff. über die Rolle Falks) umgearbeitet. Das Plus gegen früher beträgt 57 Seiten. Uebrigens wurden alle Teile des Buches sorgfältig revidiert, der Stil geglättet, und wie man mit Wohlgefallen bemerkt, manches etwas scharfe Urteil gemildert. Das ganze hat sichtlich an objektiv-historiographischem Charakter gewonnen. Bischof Hefeles Verhalten nach dem Konzil (S. 54 f.) sollte indes milder beurteilt bzw. besser motiviert sein, vgl. v. Funks Ausführungen in der Allg. deutschen Biographie 50, 113 ff. Zum Schaden der Sache sind die Quartalschr. 1903, 462 f. gegebenen Berichtigungen nicht berücksichtigt: immer noch sollen am 8. Mai 1870 sieben statt 71 Bischöfe protestiert (S. 44), und Virchow zuerst in einer Landtagsrede am 17. Jan. 1873, statt in einem Wahlprogramm der Fortschrittspartei das Wort „Kulturkampf" geprägt haben (S. 175, 227)! Vgl. zum ganzen auch die Artikel des geistvollen Franzosen Goyau über den „deutschen Kulturkampf" in der Revue des deux mondes 1907/8. K. Bihlmeyer.

Karl von Miltitz 1490—1529. Sein Leben und seine geschichtliche Bedeutung. Von Dr. Heinr. Aug. **Creutzberg** [Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte hrsg. von H. Grauert VI, 1]. Freiburg, Herder 1907. VIII 123 S. 8°. M. 2,80.

Eine neue Monographie über den päpstlichen Kammerherrn K. von Miltitz war nach der jetzt veralteten Arbeit von Seidemann (1844), welche ohnehin den Anforderungen einer pragmatischen Geschichtsdarstellung keineswegs genügt, wohl angezeigt. Es haben ja die neuesten Forschungen über den Beginn und ersten Fortgang der Reformation (Brieger, K. Müller, A. Schulte, Kalkoff) auch die Persönlichkeit Miltitzens von neuem in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gerückt, jedoch ohne daß sich eine einheitliche Auffassung seiner Stellung und Bedeutung durchgesetzt hätte. Einige (so Müller, Kalkoff, Pastor) sehen gegenüber der früheren Ueberschätzung seine Mission jetzt für durchaus unbedeutend an, ihren Träger für einen Renommisten und Schwindler, auf den man in Rom selbst nicht viel hielt und nur als Kenner von Land und Leuten für den Augenblick nicht entbehren konnte. Diese These zu prüfen hat Cr. sich zur Hauptaufgabe gemacht. In vier Kapiteln werden vorgeführt: 1. Abstammung, Familie, Jugend und Bildungsgang Miltitzens (S. 3—6), 2. M. in Rom 1513—18

und die kurialen Maßnahmen gegenüber den ersten Ereignissen des Lutherstreites (S. 7—26), 3. M.s Sendung nach Deutschland und seine diplomatische Wirksamkeit bis 1522 (S. 27—105), 4. M. als Domherr von Mainz und Meißen. Sein Tod 20. Nov. 1529 (S. 106—17). Die Darstellung ist im allgemeinen klar und anziehend, die Untersuchung besonnen geführt. Cr. will nachweisen (bes. S. 27 ff., vgl. 112 ff.), daß Miltitz weder in Rom noch in Deutschland als ein Unfähiger galt; er habe neben der Hauptaufgabe, den Kurfürsten durch Ueberreichung der goldenen Rose zum Einschreiten gegen Luther zu veranlassen, jedenfalls mindestens nebenher den Aufrag gehabt, selbst die Gesinnung des Reformators zu erforschen und ihn womöglich zur Versöhnung mit Rom zu bewegen. Daß seine Sendung so geringen Erfolg hatte, daran seien neben den unbestreitbaren Fehlern der Kurie selbst und der mangelnden Unterstützung seitens der weltlichen und geistlichen Großen in Deutschland besonders die geringe theologische Bildung des Nuntius und die Schwächen seines Charakters: Leichtfertigkeit, Kriecherei und egoistisches Voranstellen von Privatinteressen schuld gewesen. Die Resultate Cr.s sind in der Hauptsache gut begründet, obwohl nach der Beschaffenheit des Quellenmaterials an einigen Punkten der Konjektur und subjektiven Auffassung Spielraum bleibt. So scheint mir das Schreiben Leos X vom 24. Okt. 1518 (S. 32, 38) für ein selbständiges Vorgehen des Nuntius gegenüber Luther nicht genügend zu beweisen. K. Bihlmeyer.

Nazareth ein Zeuge für Loreto. Historische Untersuchung von Prof. c. Gebhard **Kresser**, Oberpräzeptor an der Kgl. Lateinschule in Friedrichshafen. Graz und Wien, „Styria" 1908. 8°. VIII, 84 S. M. 1.

Die vorliegende Schrift, ein erweiterter Abdruck eines in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1907, S. 795—820, veröffentlichten Aufsatzes, „bisher der einzige Versuch in der deutschen Literatur und wenigstens mit Anwendung der modernen wissenschaftlichen Mittel der erste Versuch überhaupt, Chevaliers negativen Resultaten die Geschichte Nazareths als Zeuge für Loreto entgegenzustellen" (S. 7), beschäftigt sich mit den für die ganze Loretofrage grundlegenden Aussagen der Pilgerberichte über das heilige Haus von Naz. vor und nach dem Termin seiner angeblichen Uebertragung (1291). Das Ergebnis soll sein: „Sie bestätigen die Anwesenheit des heiligen Hauses in Naz. bis zirka 1291, seine Abwesenheit nach dieser Zeit — und sind schon dadurch ein vielsprachiges Zeugnis für Loreto, ein lauter Protest gegen den Versuch, von Naz.s Geschichte aus gegen

Loreto zu operieren" (S. V f.). Den Beweis versucht Kr. in 3 Abschnitten: der Bau einer Kirche in Naz., das Heiligtum in der Kirche bis 1291, das Sanktuarium in Naz. nach 1291. Die ebenso fleißig als unkritisch und unmethodisch gearbeitete Schrift hat das unbestrittene Verdienst, eine Reihe dankenswerter Ergänzungen zu den von Chevalier gesammelten Zeugen sowohl betr. Nazareth (besonders Epiphanius S. 19, Johann v. Würzburg S. 24, Theodericus S. 37 f.) als betr. Loreto (am wichtigsten Dietrich v. Schachten S. 9 ff.) zu bieten. Absolute Vollständigkeit ist auf diesem Gebiet nun einmal nicht möglich und wurde von Chevalier auch nicht beansprucht; wer in seinem Buch die ganz respektable, mehr als 12 Seiten füllende „Table des auteurs et des principaux personnages" unbefangen würdigt, wird ihm ob einiger übersehenen Stellen keinen ernsten Vorwurf machen. Zudem hat Kresser etwa die Hälfte seiner Nachträge den beiden Monographien über Naz. von Titus Tobler (Berlin, 1868) und Gaston Le Hardy (Paris, 1905) entnommen, andrerseits selbst nicht wenige Zeugnisse übersehen und in der Ausdeutung und Verwertung der von ihm neu beigebrachten Berichte manche schwerwiegenden Irrtümer sich zu schulden kommen lassen, wie Rez. im nächsten Heft dieser Zeitschrift nachweisen wird. Zur Rechtfertigung des obigen Urteils seien von den vielen Ausstellungen, die zu machen wären, folgende hervorgehoben. Ob die Reise des sel. Placidus nach Loreto um 1364 (S. 14 f.) geschichtliche Tatsache ist, bleibt Nebensache; die Frage ist vielmehr: findet sich der Ausdruck „heiliges Haus" wirklich in den verschollenen „alten Handschriften" oder ist er nicht vielmehr ein von dem Biographen (17. Jahrh.) eingeschmuggelter Anachronismus? Daß die Apostel das hl. Haus zum Kirchlein eingeweiht haben, wie die „Legende" erzählt, soll „nicht unwahrscheinlich" sein, umsomehr da einige französische Pilgerberichte des 13. Jahrh. (sic!) von Tortosa-Antaradus erzählen, die dortige Liebfrauenkirche sei von den Aposteln erbaut „nach der Aehnlichkeit derer von Naz." (S. 15). Dieser „indirekte" Beweis verdient an sich keine Widerlegung; die Sache selbst ist jedoch in anderer Hinsicht interessant genug, um kurz erwähnt zu werden: die fragliche Legende von Tortosa verdankt ihren Ursprung den Pseudoklementinen. Dies bezeugt der gelehrte Dominikaner Burchardus de Monte Sion um 1285: „In Anterado beatus Petrus multo tempore praedicavit, cum Antiochiam pergeret, sicut in itinerario [so Johannes Poloner i. J. 1422 nach Burchard (Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae 1874 p. 268), ohne Zweifel richtiger als das unverständliche alveario der Ausgabe Burchards] Clementis legitur. Et Clemens ibidem matrem reperit [cfr. homilia XII]. Ibi eciam

beatus Petrus primam ecclesiam in honore beate virginis construxit" (Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor, ed. 2a, Lipsiae 1873 p. 30). Nicht besser steht es mit der Reise des hl. Bischofs Petronius von Bologna nach Naz. (um 410), hinsichtlich deren Chevalier ein Irrtum nachgewiesen werden will (S. 23 f.; S. 48 wird sie unbedenklich als gesicherte Tatsache angeführt). Die Stelle, in welcher das Gemach der Verkündigung Mariä erwähnt wird, findet sich erst in der in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. verf. vita von Petrus Galesini (Acta Sanctorum Oct. II, 465 s.); überdies folgte auch hieraus noch kein Besuch Nazareths, wie denn überhaupt die ganze Ueberlieferung über Petronius' Aufenthalt in Aegypten und Palästina nur auf der höchst unsicheren Autorschaft der lat. Bearbeitung der Vitae patrum beruht; vgl. Schanz, Gesch. der röm. Literatur IV, 1. Hälfte, S. 380. Von Burchardus de Monte Sion hat Laurent (s. o.) eine gute Ausgabe veranstaltet; die S. 51 gemachten Ausstellungen sind daher hinfällig und geben nicht den Sinn der Bemerkungen Röhrichts wieder: Burchard, der um 1285 im Hl. Land war (Redlich, Rudolf v. Habsburg 1903 S. 693 f.), ist zweifellos die Quelle vieler Späteren. Der westfälische Pfarrer Ludolf von Sudheim (Suchem) ist kein „späterer Bischof von Paderborn" (S. 61). Die vom Vf. beliebte Zitierweise ist vielfach nicht die bei wissenschaftlichen Arbeiten übliche; in den nicht seltenen Fällen, wo die Quellen nicht eingesehen wurden, hätte der Hinweis auf Chevalier genügt (z. B. S. 54 Anm. 1—4, S. 76 Anm. 1), jedenfalls aber dieser genannt werden müssen. Der S. 62 Anm. 1 wiedergegebene Text Ludolfs ist nicht der maßgebenden Ausgabe von Deycks, welche zitiert wird, sondern Chevalier, der eine ältere Ausgabe zugrundlegte, entnommen. Einen schlechten Begriff von der kritischen Methode Kressers gibt der S. 74 Anm. 1 gemachte Versuch, die Echtheit einer der plumpsten Fälschungen, die zu Gunsten Loretos entstanden, des Briefs eines Einsiedlers Paulus an den König Karl II. von Neapel vom 8. Juni 1297 (Chev. p. 148—53), zu retten; auch handelt es sich nicht um 2 verschiedene Urkunden, sondern um ein und dasselbe Stück, welchem nicht bloß die a. a. O. erwähnten, sondern noch viele andere erhebliche Mängel anhaften und welches deshalb schon lange vor Chevalier von den Loretoforschern (Leopardi, Trombelli, Vogel) völlig preisgegeben wurde. In der Linzer Quartalschrift 1908, 1. Heft S. 53 Anm. 1, verteidigt Kresser abermals die Echtheit dieses Beweisstücks, da er für den darin vorkommenden, auf die Renaissancezeit hinweisenden Ausdruck „d i v a e virginis Mariae ", „ohne eigentlich darnach zu suchen, d r e i Beispiele gefunden haben will; näm-

lich a) in der Lebensbeschreibung des hl. Johannes v. Damaskus (Acta Sanct. Mai II 115 D), b) in der des hl. Königs Ludwig (ebd. August V 580 E); endlich c) „das schlagendste Gegenargument bei Bonaventura, also noch lange vor 1297": „Tert. quinq. B. M. V." str. 31 und 47. Hiezu sei kurz bemerkt: In den beiden ersten Fällen kann sich Kresser nur auf eine erst von den Bollandisten gefertigte lateinische Uebersetzung berufen; seine Behauptung zu b: „ähnlich muß es im französischen Urtext geheißen haben" ist ganz ungerechtfertigt. Der Fall a (divina Dei genitricis imago) bietet zudem gar keine Parallele. Mit c ist es schwerlich besser bestellt; die ungenau zitierte Schrift ist in der kritischen Gesamtausgabe der Werke Bonaventuras (Quaracchi 1882—1902, 10 Bde.) nicht enthalten und ist allem nach unecht. — Daß aus der Erwähnung eines „Cappellani sive Presbyteri positi per dictum Dominum Episcopum ad colligendas oblationes dicte ecclesie" Gerichtsprotokoll von 1315, Chevalier p. 156 s. und 223) für die Kirche S. Marie de Laureto der Charakter der Pfarrkirche nicht erschlossen werden kann (der Kaplan wird übrigens nicht als „Rektor" bezeichnet und war es auch nicht), ist Kresser (S. 74 Anm. 1) zuzugeben; daß aber trotzdem die Wallfahrtskirche von Haus aus und durch das ganze MA Pfarrkirche war, beweisen der Ausdruck „ruralis ecclesia" (4 Bullen von 1320, Chev. p. 485 ss.) und der zur Kirche gehörige Gottesacker (1441, Chev. p. 181). Die genannten Urkunden vom J. 1320, wie die früheren können nur auf die ecclesia Sanctae Mariae de Laureto bei Recanati bezogen werden, da es in der Mark Ankona keine andere Kirche dieses Namens gegeben hat (vgl. Hist.-polit. Blätter 138. Bd. (1906 II), S. 186 f.). Ein nicht unerheblicher Mangel ist es auch, daß bei der Wertung der neu beigebrachten Zeugen zwischen Augenzeugen und bloßen Kompilatoren fast gar nicht unterschieden wird. So scheint z. B. der S. 73 zur Bestätigung einer Angabe des Quaresmius (1639) angeführte Franziskaner Zwinner (1661— sein „Blumenbuch" konnte ich leider nicht erhalten) ganz von ersterem abhängig zu sein.

Das Gesagte dürfte zur Charakterisierung dieser „historischen Untersuchung" genügen. Dem auf den Gegenstand verwendeten großen Fleiß soll die gebührende Anerkennung nicht vorenthalten sein; er wurde immerhin durch einige Funde und Berichtigungen zu den Arbeiten der Gegner in etwas belohnt. Doch hätte der Vf., anstatt sich soviel auf die „in erfreulichster Weise" sich regende „Wissenschaft" und auf das ihm vom In- und Ausland zugekommene „vielstimmige Echo" des Beifalls zugute zu tun, besser das von ihm verspottete Wort eines angesehenen Kirchenhistorikers beherzigt: „Die Gesamtheit der Be-

weise Chevaliers sind von so überwältigender Wirkung, daß wohl kein geschulter Geschichtsforscher den Mut haben wird, den Versuch einer Entkräftung derselben zu wagen" (Hist.-polit. Blätter a. a. O. S. 188). An diesem Urteil haben die vielen seitdem, vorwiegend in Italien und Frankreich, gegen Chevalier erschienenen Broschüren und Artikel nichts geändert, auch nicht die in kunstgeschichtlicher Beziehung sehr verdienstvolle Schrift von Mons. M. Faloci Pulignani über das Gemälde von Gubbio (Rom 1907), welche „in keiner Weise die Kraft der Beweise vermindert, die man gegen die Geschichtlichkeit der Uebertragung des hl. Hauses vorbringt" (so eine mit bestem Erfolg in Brüssel vor einer gelehrten Jury vertretene These). Vgl. die neueste Replik Chevaliers, auszugsweise wiedergegeben in: Revue du Clergé français 14. année, T. 53 Nr. 319 (1. März 1908), p. 597—607.

Repetent Dr. Jos. Zeller.

Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken von Prälat Dr. **Ernst Commer**, Professor der Dogmatik an der K. K. Universität in Wien. Wien, Kirsch, 1907. 8°. VI 246. K. 3.

Zweck des vielgenannten Buches ist, zu prüfen, ob die dem verstorbenen Schell überhaupt und besonders in der Trauerrede von Merkle gespendeten Lobeserhebungen seiner Stellung zur katholischen Kirche entsprechen und ob der „von Schell inaugurierte" fortschrittliche Katholizismus berechtigt sei. C. hat sich also eine mehr negative Aufgabe gestellt: War es dem Leichenredner darum zu tun, in der tiefen und schmerzlichen Trauer, die sich auf seine und vieler andern Seele gelegt hatte, das Bild des Toten im hellsten Lichte der Verehrung und Pietät festzuhalten und einzuprägen, so will C. das Negativ dazu in seiner ganzen Schärfe zeigen, so scharf, daß zuletzt an Schell „nicht viel Katholisches mehr" sichtbar bleibt (S. 91). Das Buch ist nicht mit der wünschenswerten Ruhe geschrieben, sonst wären jene kleinlichen Wortklaubereien (vgl. besonders S. 6 ff. und 109 ff.), jener harte Vergleich mit Luther (S. 15 u. ö.) und jener unpassende Witz, Schells Gedankenkühnheit bestehe eigentlich nur „in ihrer Kuhnheit" (S. 30), nicht möglich gewesen. In Schell und Commer stehen sich zwei philosophische Richtungen gegenüber, deren Divergenz so stark ist, daß nicht auch noch der extremste Vertreter der einen das System eines Gegners geflissentlich auf seine Fehler und Blößen hätte durchspüren sollen. Kein Wunder, daß über den Toten geradezu ein Verdikt ausgesprochen wird (S. 119 ff.). Gewiß, Schells System hat Schwächen, hat Fehler und Irrtümer. So sehr er recht hat in seiner Kritik des skotistischen Gottes-

begriffs, so gefährlich ist in der Tat sein positiver Gottesbegriff. Daß er aber falsch sei, hat C. nicht bewiesen. Wir stimmen der Spekulation Schells über die Trinität, seinem (übrigens später rektifizierten) ursprünglichen Todsündebegriff, einzelnen Punkten seiner Sakramentenlehre und Eschatologie nicht zu, ganz wie C., aber wir werfen ihm nicht Mißachtung der theologischen Auktoritäten vor, weil wir im Gegensatz zu C. die von Schell ausgiebigst befragte hl. Schrift und Patristik, nicht die mittelalterliche Theologie, als Hauptauktorität ansehen und den Thomismus nicht als gesetzlich und im Gewissen, wie C. sagt, für vorgeschrieben betrachten können. Daß Schell durch und durch originell war, hat auch der Leichenredner nicht behaupten wollen, trotzdem er ihm Ursprünglichkeit der Gedanken zuschrieb; allein nun Schell einfach als Eklektiker darstellen, der dem deutschen Idealismus, besonders aber Deutinger und Kuhn, so ziemlich alles verdanke, und dann über ihn wie über diese zwei großen Theologen und Philosophen mit einem fertigen Urteil hinweggehen, ist nicht objektiv. Tatsächlich enthält Kuhns philosophischer Standpunkt und seine Ansicht über die natürliche Gotteserkenntnis nicht wenig Wahres. Schells Christologie und Soteriologie (welch letztere wir für richtig, aber mißverständlich halten), noch mehr jedoch seine Mariologie hat C. in ihrer apologetischen Tendenz verkannt. Direkt unrichtig müssen wir es nennen, wenn C. die Botschaft Jesu von Gottes Vatergüte, worin Schell angeblich das ganze Dogma von der Erlösung gefunden habe, als rein natürliche Wahrheit bezeichnet (S. 67). Was Schells Lehre von der Kirche betrifft, so wird wohl C. die innerliche Notwendigkeit der hierarchischen Organisation der Kirche (wir reden nicht von der positiven Notwendigkeit) schwerlich beweisen können. Mehr hat aber auch Schell gewiß nicht behaupten wollen, wenngleich seine Worte z. T. sehr mißdeutbar sind. Was die Lehre Schells von der Uebernatur, von der Gnade und von dem Ziel der christlichen Moralität betrifft, so muß Ref. gestehen, nie etwas Schöneres und Ergreifenderes gelesen zu haben als eben diese Kapitel des Würzburger Apologeten. Den von Merkle gepriesenen apostolischen Freimut desselben, über den C. sehr scharf urteilt, scheinen allerdings neuere Enthüllungen stark eingeschränkt zu haben; doch ist zu beachten, daß immer noch nicht alle Dokumente, die Schells Indizierung und Zensurierung betreffen, in der Oeffentlichkeit vorliegen. Die Schilderung und Kritik des fortschrittlichen Katholizismus hat C. mehr anhangsweise gegeben, und zwar im Anschluß an ein Buch des Anglikaners A. Bain und an Albert M. Weiß, „die religiöse Gefahr". Wie bei Letzterem darüber geklagt wurde, daß er unter dem Schlagwort „Reform" berechtigte und radikale Bestrebungen unterschiedslos zusammenfaßt und

verwirft, so müssen wir auch bei C. entschieden uns gegen die Zusammenstellung von Bischöfen wie Le Camus, Mignot mit Loisy, Gebert, Jung u. a. wenden. Kein fortschrittlicher Theologe hat die radikalen Ansichten letzterer Kritiker gebilligt. Die wahre Reform erhofft C. nur von der Rückkehr zur Philosophie und Theologie der Vorzeit, zur Lehre des hl. Thomas. „Seine Lehre ist so einheitlich, so heilig, so universal und so apostolisch wie die Kirche selbst" (S. 221). Sodann seien die liberalen Theologen vom Lehramt zu entfernen, und wäre es auch um den Preis der Trennung von Kirche und Staat. Endlich müsse mehr auf fromme Priester gesehen werden. Mit diesem letzten Vorschlag sind wir ganz einverstanden, denn Gerechtigkeit und Nächstenliebe tun wahrlich not, wie Commers Buch selbst zeigt.

Die zweite Auflage (LXXIV 160 S. 1908. Kr. 8.) führt sich als neubearbeitet ein. Voranstehen die beiden Briefe des Kardinal-Staatssekretärs und des hl. Vaters an den Verfasser, ein längeres Vorwort des Letzteren und ein Prolog des Prälaten Dr. Gloßner, worin der Streit um das Buch geschildert ist. In einem Epilog erwähnt C. die neuesten Erlasse gegen den Modernismus und die Veröffentlichung der Schell-Protokolle mit ihren Begleiterscheinungen. Am Schlusse folgt eine Sammlung von Schellbriefen bezw. Dokumenten zum Streit und der Wortlaut der Protokolle. Wir gehen auf all dies nicht ein, vielmehr nur auf die Darstellung und Kritik der Theologie Schells einerseits, des fortschrittlichen Katholizismus andererseits. In beiden Teilen hat C. stark erweitert, den ersten Teil auch entschieden besser eingeteilt. Die Erweiterungen betreffen hier Schells Lehre von der Gotteserkenntnis und vom Gottesbegriff, von der Sünde, vom Los der ungetauft sterbenden Kinder, von den Wirkungen der Krankenölung, von der Eucharistie, Ehe, den letzten Dingen und der kirchlichen Auktorität sowie Schells Stellung zu der letzteren bei und nach Indizierung seiner Werke. Noch mehr vergrößert ist der zweite Teil. C. schildert ausführlicher die fortschrittliche Bewegung in Frankreich (an der Hand des extremen, jetzt indizierten Buchs von Barbier (le progrès du libéralisme catholique en France sous le pape Léon XIII, 2 Bde., Paris [3] 1907), ferner die Reformbewegung in Italien und Oesterreich. Während in diesem zweiten Teil sonst alles wesentlich unverändert blieb, hat C. im ersten Teil an einzelnen Stellen der ersten Auflage Milderungen angebracht, so bezüglich Kuhns (S. 34), Deutingers (S. 135) und Schells, indem es jetzt heißt, an seiner Lehre (nicht Person) sei nicht viel Katholisches mehr (S. 136). Im übrigen haben wir jedoch von unsern Einwänden gegen die erste Auflage nichts zurückzunehmen, ja sie noch zu vermehren. Daß in den prop. 34 f. des Dekrets Lamentabili Schells

Christologie, deren apologetischen Charakter C. wiederum nicht zu würdigen weiß (S. 89 f.), getroffen sei (S. 85 f.), verstößt gegen die Regeln der Interpretation zensurierter Sätze. U. was soll (S. 103) der Verweis auf prop. 58 f. bedeuten? Daß die Dekrete der Inderkongregation zum assensus internus verpflichten (S. 166), ist falsch, wie die Auslegung der prop. 7 und 8 des Dekrets Lamentabili. Schell hat, wie Hennemann in seiner hochinteressanten, zur Beurteilung Schells und des Schellstreites unentbehrlichen Schrift (Widerrufe H. Schells? Eine aktenmäßige Darstellung. Mit Benützung ungedruckten Materials von Karl Hennemann. Mit einem Anhang. Würzburg, Göbel und Scherer, 1908. VIII. 86. M. 1. 50.) nachweist, die im Inderdekret beanstandeten Lehren, die er innerlich zu widerrufen kirchenrechtlich nicht verpflichtet war, öffentlich nicht mehr vorgetragen. Er war aber auch nicht kirchenrechtlich verpflichtet, den Inhalt der beiden Besprechungen mit dem Bischof von Würzburg vom 24. Januar 1904 und 6. Dezember 1905 innerlich anzuerkennen und tat dies auch gerade in den Punkten, wo von Widerrufen Schells gesprochen wird, wirklich nicht. Darum fallen die Bemerkungen C.s zum ersten Protokoll Punkt IV B und XI A vollständig hinweg; Hennemann weist dies unwiderleglich nach. Damit will Ref. aber keineswegs das Verhalten Schells nach den beiden Besprechungen völlig entschuldigen; sein Brief über den Bischof von Würzburg ist nicht zu verteidigen, noch weniger als seine schon früheren Briefe an Hoensbroech, Rosegger und Nippold. S. 57, Anm. lies Endres; S. 65 lies Eckhart; S. 118, Anm. 1 lies V u. a. m. W. Koch.

Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende von **Simon Weber**, Prof. der Apologetik an der Univ. Freiburg i. B. Freiburg, Herder, 1907. gr. 8°. XVI 348. M. 4.80.

In diesem Lernbuch für Studierende zeigt sich das energische Bestreben, die Apologetik als Vernunftwissenschaft bis zum Ende durchzuführen und demgemäß alle Argumente und jegliche Materie von ihr auszuschließen, die nur in der Glaubenswissenschaft ein Recht haben. Und es muß von vornherein gesagt werden, daß vorliegendes Buch in diesem prinzipiellen Punkt alle zur Zeit gangbaren Lehr- und Handbücher der Apologetik hinter sich läßt. Dennoch sind einige Materien aufgenommen worden, die mir das Gebiet der Vernunftwissenschaft zu überschreiten scheinen. In der Einleitung handelt Verf. über die allgemein-wissenschaftliche und theologische Stellung der Apologetik. Alsdann wird in drei Teilen das System entwickelt. Der erste Hauptteil enthält die Lehre von der göttlichen Vorbereitung der Offenbarung oder die Lehre von der Religion (geschichtliche Erscheinung; Grundlagen der-

selben d. i. das Dasein eines persönlichen Gottes; Wesen und Ursprung der Religion). In diesem wertvollen ersten Hauptteil vermißt Ref. nur eine Ergänzung der intellektualistischen Gottesbeweise durch psychologisch-voluntaristische Erwägungen, denn diese Ergänzung ist m. E. nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig. Die Lehre von der Verwirklichung der Offenbarung ist Gegenstand des zweiten Hauptteils, und zwar näherhin Begriff, Geschichtlichkeit, Göttlichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung. Bezüglich der Kriterien für die Göttlichkeit der Offenbarung denkt Ref. anders als Weber. Die Gottheit Jesu ferner ist m. E. kein Objekt der Apologetik, da sie uns geschichtlich nur in der unlösbaren Verbindung mit der menschlichen Natur gegeben ist, diese Verbindung aber von uns nur geglaubt werden kann. Die Apologetik kann sich nur mit der Transzendenz der Lehre Jesu und mit der natürlichen Vertrauenswürdigkeit seiner Person beschäftigen. Der dritte Hauptteil bringt die Lehre von der Erhaltung und Vermittlung der Offenbarung, m. a. W. von Kirchentum: Begriff, Ursprung, Göttlichkeit (hiefür wäre wohl ein anderes Wort besser) und Zuverlässigkeit der katholischen Kirche als Trägerin der Offenbarung. Dagegen hält Ref. die Unfehlbarkeit und Heilsnotwendigkeit der Kirche nicht für Materien der Apologetik, sondern für reine Glaubensobjekte. Abgesehen von diesen Beanstandungen verdient der Verf. das Lob, mit Selbständigkeit und großer Systematisationsgabe ein vortreffliches Apologetikbuch den Studierenden geboten zu haben, das durch seine sorgfältig und reichlich gewählten Literaturangaben zum Weiterstudium anregt. Nur die Sprache scheint mir für ein Lernbuch vielfach zu schwer zu sein.

W. Koch.

Tertullian adversus Praxean hrsgb. von Dr. **E. Kroymann**. Tübingen, Mohr, 1907. 8°. XXIV 88 S. M. 2. [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II, 8].

Bei der für die Geschichte des trinitarischen Dogmas hervorragenden Bedeutung der antimodalistischen Schrift Tertullians gegen Praxeas ist ihre Aufnahme in die Krügersche Sammlung zu begrüßen. Kroymann, der verdiente Herausgeber der Schrift im 47. Band des Wiener Corpus, legt sie hier mit dem wichtigsten textkritischen Apparat vor. Doch bringt er mehrere neue Emendationen, zumal zum 5. Kapitel, vor, über deren Berechtigung Ref. jedoch ein Urteil sich nicht erlauben kann. Von größerem Interesse war für ihn die Einleitung. Sie beschäftigt sich mit der Veranlassung der Streitschrift, speziell der Person des Praxeas, über die mit einem non liquet abgeschlossen wird. Die Ausführungen hierüber dürften eine Ergänzung bezw. Berichtigung zu Bardenhewer,

Gesch. d. altkirchl. Litt. II, 368 sein. Das 2. und 3. Kapitel der Einleitung charakterisieren den patripassianischen Modalismus (seine Beziehungen zur ignatianischen Theologie) und die Widerlegung desselben durch Tertullian. Wenn K. die von Tertullian bekämpfte Spekulation auf die Aloger zurückführt, so ist dies eine These, für die große Wahrscheinlichkeit spricht. Eine wirkliche Benützung der Schrift Hippolyts gegen Noët durch Tertullian wird von K. mit Recht abgelehnt (Kap. 4) und in Kap. 5 die Trinitätslehre Tertullians prägnant und durchaus richtig gezeichnet. Das Heft mit seinem Zitaten-, Namen- und Sachregister, in welch letzterem die aus der Rechtssprache stammenden Ausdrücke besonders kenntlich gemacht sind, zählt zu den besten der vorzüglichen Sammlung. S. XXIII Anm. 1, Z. 7 v. u. ist „daß" zu lesen.

W. Koch.

Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Professoren K. Hilgenreiner, J. B. Nisius S. J. und J. Schlecht herausg. v. Dr. **M. Buchberger**. Lieferung 15—22. München, Allg. Verlagsgesellschaft 1906/7. Sp. 1249—1272. Lex. 8°. Lief. a M. 1.—.

Vom göttlichen Heiland. Bilder aus dem Leben Jesu, gemalt von **Ph. Schumacher**, der Jugend erklärt von **F. X. Thalhofer**. Ebenda o. J. (1907). 4°. 68 S. Geb. M. 4.—.

Bilder aus dem hl. Lande. 30 Aquarelle von **F. Perlberg**. C. Andelfinger u. Co., München 1907. Quer-Oktav Mk. 2.—.

1. Das gute Zeugnis, das den früheren Lieferungen des „Kirchlichen Handlexikons" ausgestellt wurde (Th. Qu. 1906, 456 f.), verdienen auch die vorliegenden Hefte, mit denen der erste Band nunmehr abgeschlossen ist. Das Werk ist, was es anfangs versprach, wirklich geworden, nämlich ein durch außerordentliche Reichhaltigkeit (vgl. z. B. den Artikel „Haberfeldtreiben" Sp. 1825), durch gediegene, zuverläßliche und übersichtliche Darstellung ausgezeichnetes Hilfsmittel für die theologischen Studien und ein vortrefflich orientierendes Nachschlagebuch für jeden Gebildeten. Die einzelnen Artikel sind knapp und präzis und geben nebst der einschlägigen besten Literatur überall den neuesten Stand der Forschungen. Eine besondere Sorgfalt ist wiederum dem literaturgeschichtlichen, biographischen und hagiographischen Teil gewidmet. Wegen der Wichtigkeit so manchen Artikels mußte der dafür festgesetzte Raum zuweilen überschritten werden, um über bestimmte Materien eingehender und klarer informieren, die Ergebnisse der neuesten Forschungen verwerten und reichere Literaturangaben machen zu können. Dadurch ist

zwar der erste Band um zwei Hefte vermehrt worden. Für diese ganz unerhebliche Ueberschreitung des ursprünglichen Programmes können indessen die Abnehmer des tüchtigen Werkes nur dankbar sein.

Daß bei einem solchen Unternehmen nicht alle Leistungen auf gleicher Höhe stehen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Sp. 1258 Z. 23 f. ist Weiß, Apologie V⁴, 469 ff., Sp. 1611 Z. 18 Theol. Quartalschrift 1890 (statt 1900), Sp. 1824 Z. 10 Poulain (wie es Sp. 1603 Z. 32 v. u. richtig heißt) zu lesen. Die beiden Artikel Gewissens- und Glaubensfreiheit (Sp. 1685 f., 1711) sind unvollständig, weil sie nur vom dogmatischen und nicht zugleich auch vom geschichtlichen Standpunkt aus dargestellt sind. In dem Artikel „Frankreich" ist Sp. 1511 ff. Licht und Schatten nicht in gleicher Weise verteilt. Nach Sp. 1710 Z. 9 v. u. „ist das Symbolum Constant. seit 1014 sicher (?) an der heutigen Stelle der römischen Messe". Die Darstellung der „Gottesbeweise" Sp. 1743 f. ist ungenügend, ebenso der Artikel „Grab", soweit er die alttestamentliche Jenseitsvorstellung betrifft (Sp. 1758). Letztere wird wohl s. v. „Unsterblichkeit" ausführlicher besprochen werden. Die „Heilsarmee" (Sp. 1885 f.) hätte wegen ihrer sozialen Tätigkeit eine eingehendere Behandlung verdient. Der acht Zeilen umfassende Artikel über die „Heilsgewißheit" (Sp. 1886) wird der wichtigen Frage nicht gerecht. Daß die sogen. Josephsehe Heinrichs II. „ins Gebiet der Legende" zu verweisen ist, hätte Sp. 1889 unbedingt gesagt werden sollen. Sp. 1928 ist die instruktive Abhandlung von K. Adam, Die Lehre vom hl. Geist bei Hermas und Tertullian (Th. Qu. 1906, 36 ff.), und Sp. 2066 die Schrift von Achelis-Sachsse, Die Homiletik und die Katechetik des A. Hyperius (Berlin 1901), nicht erwähnt, Sp. 1976 Z. 22 v. u. von W. Schneiders Buch „Das andere Leben" die 5. Aufl. (1901) statt der 7. v. J. 1904 und Sp. 2010 von A. Stolzs „Homiletik" die 1. Aufl. (1885) statt der 2. v. J. 1899 notiert. Der Exegete J. G. Herbst (Sp. 1919 Z. 5 v. u.) ist 1787 geboren. Im Artikel „Hebräerbrief" (Sp. 1866 f.) vermißt man die von O. Rottmanner gekennzeichnete Stellung Augustins zum Verfasser dieses Briefes (vgl. Akten des 5. internationalen Kongresses kathol. Gelehrten, München 1901, 265 f. und Revue bénédict., Juli 1901).

Diese Ausstände sind ganz verschwindend im Vergleich zu den vielen und großen Vorzügen des Handlexikons. Es ist wirklich ein Werk, an dem man eine aufrichtige Freude haben kann. Möge es die dringend notwendige Unterstützung seitens des Klerus und der gebildeten Laienwelt finden!

2. Thalhofers Jugendbuch bietet einschließlich des Titelbildes 17 farbige Vollbilder, in denen die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des Erlösers von der Verkündigung bis zur Auferstehung vorgeführt werden. Dazu kommen 16 Kopfleistenbilder in Schwarz und Weiß, die

ein dem Hauptbilde meist vorangehendes oder mit ihm in Zusammenhang stehendes Ereignis darstellen, darunter auch solche Bilder, die die Kinder sonst selten zu Gesicht bekommen. Der hohe künstlerische Wert der aus Ph. Schuhmachers bekanntem Prachtwerk „Das Leben Jesu" ausgewählten Bilder ist allgemein anerkannt. Ueberdies sind sämtliche von hoher religiös-erziehlicher Bedeutung. In einfach-schlichtem Tone werden die Kinder durch einen gewählten Text in die Bilder eingeführt, indem diese allseitig erklärt und die durch die Betrachtung erweckten Stimmungen vertieft und für das praktische Leben befruchtet werden. Im allgemeinen wird wohl für das volle Verständnis die Erklärung seitens der Eltern, Lehrer oder Katecheten erforderlich sein; jedoch werden gut geschulte Kinder von 10 bis 11 Jahren das Buch auch ohne Hilfe mit Nutzen gebrauchen können. Jedenfalls können die Lehrer und insbesondere die Katecheten den Verfassern für die herrliche Gabe dieses religiösen Bilder- und Betrachtungsbuches, das ein so reiches und prächtiges Anschauungsmaterial enthält, nur dankbar sein.

3. Das Palästina-Album mit seinen ungemein lebenswahren und stimmungsvollen farbigen Bildern, die von Künstlerhand an Ort und Stelle gemalt sind, ist ein sehr instruktives Bilderwerk und besonders ein vorzügliches Anschauungsmittel für den Unterricht in der biblischen Geschichte. A. Koch.

1. **Die Frauenfrage** vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung beantwortet von **P. Augustin Rösler** C. Ss. R. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflge. Freiburg, Herder, 1907. 8°. XX 580 S. M. 8.—
2. **Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung** samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus seinen Schriften übersetzt und herausgegeben von Dr. **Sebastian Haidacher**. Mit einem Titelbild. Ebd. 1907. 8°. VIII 134 S. M. 2,50.
3. **Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung** von Dr. theol. **Hermann Siebert**. Ebd. 1907. 8°. XII 64 S. M. 2.—
4. **Drei deutsche Minoritenprediger** aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Von **Adolf Franz**. Ebd. 1907. 8°. XVI 160 S. M 3,60.

1. Im Vergleich zu der ersten Auflage des 1893 erschienenen und 1899 in das Französische übertragenen Buches bietet P. Rösler in der zweiten, gänzlich umgearbeiteten Auflage ein neues Werk, das dem Umfange nach mehr als verdoppelt mit dem alten nur einen großen Teil des Materials gemeinsam hat, in der Anlage und Behandlung aber wesentlich verschieden ist. Wie schon der Titel des Buches besagt, versucht der Verf. die Lösung der Frauenfrage vom Standpunkte der

Natur, der Geschichte und der Offenbarung. Damit war die Dreiteilung des ganzen Werkes gegeben. Nach Erörterung einiger Vorfragen werden im ersten Teil (S. 8—143) die natürliche Entwicklung und Ausstattung der eigentümlichen weiblichen Persönlichkeit, ihre Verbindung mit dem Manne in der Ehe und in den daraus abgeleiteten natürlichen Gesellschaftskreisen sowie die Folgerungen hieraus für eine naturgemäße Mädchenerziehung besprochen. Besondere Erwähnung verdient die eingehende Darlegung der leiblichen und geistigen Unterschiede der Geschlechter. Der zweite, weitaus umfassendste Teil (S. 144—525) enthält eine Geschichte der Frauenfrage von den ältesten Kulturzeiten bis in die Gegenwart. Speziell sind alle Richtungen der modernen Frauenbewegung seit der französischen Revolution berücksichtigt. Im dritten Teil erfolgt die Antwort auf die Frage, was die Offenbarung über die Stellung der Frau in der Menschheit lehre (S. 526—557). Daran schließt sich ein Schlußwort (S. 558—567) nebst einem sorgfältigen Personen- und Sachregister. Für das überaus reichhaltige, übersichtlich geordnete und den weitschichtigen Umfang der Frauenfrage erstmals ab ovo usque ad mala sachkundig behandelnde Werk verdient Rösler den wärmsten Dank. Dem Verfasser aufrichtigen Glückwunsch, dem Leser ein tolle lege! Druck und Ausstattung sind rühmenswert. Seneka's Anschauung ist S. 174 nicht ganz richtig gezeichnet, denn De consolat. ad Marc. c. 16 lehrt er: Quis dixerit naturam maligne cum muliebribus ingeniis egisse et virtutes illarum in arctum retraxisse? Par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta (libeat) facultas est: laborem doloremque ex aequo, si consuevere, patiuntur. Zu dem Ausspruch des Hieronymus (S. 214) fehlt der Fundort (Ep. 77 n. 3. Migne, P. l. 22, 691); vgl. übrigens S. 229 A. 4. S. 234 A. 3 ist zu lesen Aug., Conf. 9, 9 und Quaest. in Heptateuch. l. 1 n. 153. Das S. 210 f. über die öffentliche Gelübdeablegung Gesagte findet seine Korrektur durch H. Koch's Abhandlung, Virgines Christi (Texte und Untersuchungen XXXI, 2), Leipzig 1907. Goethe's viel zitierter Ausspruch (S. 52) wird wesentlich gemildert durch die meistens nicht zitierten Verse: „Wir (Männer) nehmen das nicht so genau, mit tausend Schritten macht's die Frau; doch wie sie sich auch eilen kann, mit einem Sprunge macht's der Mann". Unrichtig ist die wiederholt ausgesprochene Meinung des Verf., daß die Hauptschuld für die sittliche Entartung des Weibes das männliche Geschlecht treffe (vgl. die bekannten Schriften von R. Stade und die Abhandlung von E. v. Lißt, Weibliche Erwerbsfähigkeit und Prostitution, Wien 1907). Das Urteil über „die unvollkommenen physiologischen Kenntnisse" des hl. Thomas (S. 297) und über die „Geistesverirrung, welche in dem

„Hexenhammer" der beiden Dominikaner Institoris und Sprenger hervorgetreten ist" (S. 306), bekundet die wohltuende Objektivität des Verfassers. Gegenüber der politischen Tätigkeit, die mit vollem Rechte abgelehnt wird (S. 137 ff), hätte die Zulässigkeit des kommunalen Wahlrechtes eine Aussprache verdient. Einige Versehen, die wir übergehen, tun dem Gesamtwert des vortrefflichen Buches keinen Abbruch. S. 550 A. 1 ist Zeitschrift für kathol. Theologie zu lesen.

2. Das selbst in Fachkreisen fast unbekannte, wegen angeblicher Unechtheit nicht in die Chrysostomusausgabe der Mauriner aufgenommene Büchlein ist eine überaus wertvolle Gabe. In der Einleitung zeichnet der verdiente Chrysostomusforscher, Prof. Haidacher, den Lebensgang des Heiligen und die Zeitlage, aus der das Schriftchen entstanden ist, weist die Echtheit überzeugend nach und bestimmt mit Sicherheit Zeit und Ort der Abfassung (Antiochien 393). Sodann folgt die deutsche Uebersetzung des Büchleins mit Anmerkungen. Von besonderem Interesse sind die zwei biblischen Kinderkatechesen über die Geschichte von Kain und Abel, Jakob und Esau „in kindlichem Erzählungstone" (Kap. 39—53 S. 50 ff). Die sachlich verwandte „Blumenlese" (S. 75 ff) ist nach leitenden Gedanken geordnet. Bei „der Schriftlesung im Familienkreise" (S. 120 f) wäre Gelegenheit gewesen, die herrliche Stelle über das fleißige Lesen der hl. Schrift aus der 21. Homilie über den Epheserbrief anzuführen.

3. Dr. Siebert liefert einen dankenswerten Beitrag zur besseren Erkenntnis kirchlicher Denk- und Betweise auf dem Gebiete der Heiligen- und Reliquienverehrung am Ausgange des Mittelalters. An der Hand der homiletischen Literatur, der Präzeptorien und Summen, der Gebet-, Beicht- und Erbauungsbücher und der hagiologischen Werke wird gezeigt, daß, abgesehen von einigen Entgleisungen (S. 32 f), einerseits der Heiligenkult dogmatisch korrekt gelehrt worden ist, anderseits die Verehrung der sonderbarsten Reliquien und ein grober Ablaßunfug fortbestanden hat (S. 59 ff). Daß die abstoßenden Schilderungen der Legendenmartyrien „für den mittelalterlichen Menschen sicher nichts Befremdendes hatten" (S. 46), ist schon angesichts „der erwachenden historischen Kritik", von der S. 47 die Rede ist, u. E. eine gewagte Behauptung. Niders Hauptwerk heißt Formicarius (S. 5 A. 1). S. 25 Z. 11 ff. findet sich ein fehlerhafter Satzbau.

4. Die sauber gearbeitete Schrift von A. Franz bietet drei lehrreiche Stücke aus der Predigtgeschichte der Minoriten in Deutschland, indem drei fast ganz unbekannte Minoritenprediger behandelt werden. Das erste Stück (S. 7—46) ist dem Bruder Konrad von Sachsen gewidmet, der Holzinger hieß und wahrscheinlich aus Braun-

schweig stammte († 1279). Konrad ist der Vertreter der schlichten scholastischen Predigtweise. Ueberraschend ist der Nachweis, daß der sog. „Schwarzwälder Prediger" seinem Zyklus deutscher Predigten die Sermones de tempore Konrads zu Grunde gelegt hat (S. 40 ff.). Der zweite Prediger (S. 47—103) ist Frater Ludovicus, wahrscheinlich ein sächsischer Minorit, der als gelehriger Schüler Bertholds von Regensburg erwiesen wird. In ihm „lernen wir einen Prediger kennen, der die Methode und die Gedanken des berühmten Missionspredigers in sich aufgenommen hat und in freier, die Selbständigkeit wahrender Nachahmung verwertet" (S. 97). Der Verf. hat so mit dieser Abhandlung einen willkommenen Beitrag zur Würdigung des Einflusses Bertholds auf die Predigt des Mittelalters geliefert. Das dritte Stück (S. 105—157) beschäftigt sich mit dem pseudonymen Greculus, einem deutschen, vielleicht österreichischen Minoriten, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. In seinen mit „Exempla" reich versehenen Predigten (S. 119 ff) tritt uns der Beginn des Verfalls der scholastischen Predigtweise vor Augen. „Die Auswahl, welche Greculus bei der Aufnahme von exempla in seinen Predigten getroffen hat, bekundet durchweg den ernsten, die sittliche Besserung der Zuhörer erstrebenden Willen des Predigers. Freilich finden sich manche darunter, die ungesunden religiösen Neigungen und einer gefährlichen Wundersucht Vorschub leisten, wie die Erzählungen von der Erscheinung des Jesusknaben. Die Teufelsgeschichten entsprechen dem Geschmacke jener Zeit ebenso wie die Höllenschilderungen, in welchen die Prediger um den Vorrang in der Beschreibung des Grausigen zu ringen scheinen (S. 145) . . . . Bei Greculus ist die theologische Begründung im allgemeinen dürftig. Seiner Predigtweise gebricht auch meist das fruchtbare Eingehen auf die Fehler und Bedürfnisse der einzelnen Stände . . . Diese Mängel können durch die Einfügung zahlreicher exempla nicht wettgemacht werden" (S. 157). Die wertvolle Arbeit des gelehrten Forschers enthält auch viel kultur- und religionsgeschichtliches Material (vgl. S. 60 ff, 151 ff). S. 54 Z. 9 ist Cölestin V, S. 64 A. 2 (h)ypochritarum, S. 75 l. Z. luminaria, S. 138 Z. 4 v. u. talia, S. 141 Z. 14 cauda zu lesen. Die die Eigenschaften der Beicht enthaltenden Verse (S. 30) finden sich bei Thomas v. A., S. th. 3 Suppl. q. 9 a. 4.

A. Koch.

Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Von Dr. **C. Gutberlet.** Zweite, sehr vermehrte Auflage. Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei 1907. 8. VIII 458 S. M. 5.—.

Von 271 Seiten der ersten Auflage (1893) ist das Buch dieser

zweiten Aufl. auf 458 Seiten angewachsen. Damit ist schon gesagt, daß es zu einem großen Teile ein neues Werk geworden ist. Nicht bloß haben die Abschnitte über „die Freiheit und die Anthropologie" (S. 176 ff.) und über „die Freiheit und die Spekulation" (S. 332 ff.) eine starke Erweiterung erfahren, sondern es sind die Kapitel „die Willensfreiheit und die Psychopathologie" (S. 205—227), „die Willensfreiheit und das Strafrecht" (S. 228—252), „die Willensfreiheit und die (protestantische) Theologie" (S. 400—425) und „die sittliche Freiheit" (S. 426—455) ganz neu hinzugekommen. Durch all das hat die Brauchbarkeit des Buches ohne Frage gewonnen. Mit vollem Rechte legt der Verf. auf Klarlegung des Begriffes der Willensfreiheit den größten Wert, weil in der falschen Auffassung der Willensfreiheit die meisten deterministischen Irrtümer wurzeln. Sodann werden die Gründe der Gegner nicht abgeschwächt, sondern vollauf gewürdigt, da es dem Verf. „nicht um Rechthaberei, sondern in den allerwichtigsten Angelegenheiten um Gewinnung einer sicheren Ueberzeugung zu tun ist" (S. 457). Obwohl G. den Gründen gegen die Willensfreiheit nicht die mindeste Beweiskraft hat abgewinnen können, so gibt er doch gerne zu, „daß fast alles bei menschlichen Entscheidungen auf Charakter, Erziehung und die äußeren Verhältnisse ankommt, in welche uns die Vorsehung gesetzt hat, und also der Spielraum unserer Freiheit meist ein sehr eng begrenzter ist. Nur zum geringsten Teile können wir frei unsere Lebensschicksale bestimmen. . . . Ich bin subjektiv sehr geneigt, die Unfreiheit der Gewohnheitssünder viel weiter auszudehnen, als es durchweg von unseren Moraltheologen geschieht. Ich begrüße mit Freuden die humanen Bestrebungen der Lombrososchen Schule und der modernen Strafrechtspflege, insofern sie größere Vorsicht und Milde in der Beurteilung und Bestrafung „geborener Verbrecher" anempfiehlt. Nicht mehr Unwille und Verurteilung, wie in jüngeren Jahren, sondern inniges Mitleid ist das Gefühl, das mich auch dem scheußlichsten Verbrechen (lies Verbrecher) gegenüber beherrscht" (ebd.). Ganz unsere Ansicht. Otto (nicht C.) Weininger's Buch (S. 177 ff.), das 1904 schon in 3. Aufl. erschien, ist zu viel Ehre angetan. Ein Sachregister wäre des Dankes wert gewesen.

A. Koch.

Eine von zu vielen. Ein Roman von **Liesbet Dill.** Vierte Aufl. Stuttgart u. Leipzig, Deutsche Verlagsanstalt, 1907. kl. 8°. 346 S. M. 4.—.

Die bekannte Schriftstellerin hat hier ein wirtschaftlich-soziales Problem, das Tausende angeht, künstlerisch gestaltet, indem sie ein

Einzelleben vorführt, aber dieses Einzeldasein mit einer langen Reihe der verschiedenartigsten Existenzen und Gesellschaftsschichten in Berührung bringt. Die „Eine von zu vielen", die der Titel des Buches meint, ist ein junges Mädchen aus völlig mittelloser Offiziersfamilie, das nach dem Tode der Eltern ins Leben hinaus muß, um sich sein Brot zu suchen, und die „zu vielen" sind die auch heute noch nur allzu zahlreichen weiblichen Wesen, die sich ihren Unterhalt selbst erwerben wollen, ohne etwas Rechtes und Bestimmtes gelernt zu haben. Die arme Aenne von Osten war eine musterhafte Haustochter und wäre gewiß eine nicht minder tüchtige Gattin geworden, wenn sie ihren Bräutigam, einen Offizier, der ebenso arm ist wie sie und der sich in der Hoffnung auf eine reiche Erbschaft grausam getäuscht sieht, hätte heiraten können. Aber um bei fremden Leuten ihr Brot zu verdienen, sich ihrer „Herrschaft" gegenüber eine feste Position zu schaffen, dazu reichen ihre kleinen häuslichen Kenntnisse und Tugenden nicht aus und ist ihr Empfinden zu zart. So muß sie in raschem Wechsel eine Stellung mit der andern tauschen, immer schlecht bezahlt, stets in tödlicher Angst vor den Zwischenzeiten, in denen sie, die Mittellose, auf die Güte von Verwandten, die selbst wenig für andere tun können oder wollen, angewiesen ist. Nicht bloß sind die einzelnen Stationen dieses Leidensweges meisterhaft geschildert und die immer wechselnden Bilder lebenswahr gezeichnet, sondern das Buch enthält auch ernste Mahnungen. Der Verfasserin liegt alles Theoretisieren, jedes bloß doktrinäre Mitredenwollen zur heutigen Frauenfrage völlig fern; um so nachdrücklicher wirkt die Predigt, die sie uns aus dem Mund des Lebens selbst vernehmen läßt. Als eindringliches Zeitdokument wird das glänzend geschriebene Buch eine starke, tiefgehende Wirkung üben. A. Koch.

Drei Jahre im Weiberzuchthaus. Erlebnisse und Erfahrungen von **Marie Hoff.** Fünftes Tausend (o. J.). Dresden u. Leipzig, H. Minden. M. 3.—.

Weit entfernt, das Sensationsbedürfnis eines größeren Lesepublikums befriedigen zu wollen, ist die Verfasserin einzig und allein von dem Wunsche geleitet, „etwas zur Bekämpfung der Vorurteile beitragen zu können, unter denen die Ausgestoßenen so bitter zu leiden haben, wenn sie in die ihnen feindlich gesinnte Welt der Unbestraften zurückkehren". Das Bild, das sie von dem Leben, den Einrichtungen und den weiblichen Insaßen des Zuchthauses „mit absoluter Lebenstreue" gezeichnet hat, soll die Zerrbilder verdrängen, die sich Draußenstehende von Zuchthäuslerinnen im allgemeinen zu entwerfen pflegen.

Die Schrift trägt nicht ein subjektives Gepräge wie das bekannte Buch von Hans Leuß (Aus dem Zuchthause, 3. A. Berlin 1904), sondern will mit seinen Erlebnissen und Erfahrungen Interesse wecken für „diese Aermsten der Armen". Was hier über die Untersuchungshaft, die Strafhaft und speziell die Einzelhaft, das Arbeitspensum, die Arrest- und Hungerstrafen, das absolute Schweigegebot und den verderblichen Einfluß des Zuchthauses gesagt wird, ist aller Beachtung wert. Die Verfasserin ist nicht gegen jede Strafe, wie Leuß, sie weiß auch, daß es „wohl keine menschliche Einrichtung von völlig tadelloser Vollendung gibt", und anerkennt, daß „es ein schweres, verantwortungsreiches Amt ist, eine Gefangenaufseherin zu sein, und nur wenige das rechte Verständnis dafür besitzen" (S. 220). Dennoch kann sie von sehr vielen Mängeln und Mißständen berichten, die notwendig einer Abhilfe bedürfen, ja von Zuständen, unter denen es „jungen Leuten sehr schwer gemacht wird, nicht schlechter statt besser zu werden". Selbst die Fürsorgevereine für entlassene Strafgefangene scheinen sich noch in einem sehr besserungsbedürftigen Zustande zu befinden. Möge das instruktive, ruhig und besonnen geschriebene Büchlein Beachtung finden! Aus seinen interessanten Mitteilungen kann jedermann profitieren, namentlich Seelsorger und Juristen. A. Koch.

Das Leben der Seele. Eine Einführung in die Psychologie, von Dr. **B. W. Switalski**. Braunsberg (Bender) 1907. 148 S. M. 2.—.

Das Büchlein, aus der praktischen Lehrtätigkeit hervorgewachsen, bietet in gedrängter Kürze einen lehrreichen Ueberblick und klaren Einblick in die Ergebnisse der modernen psychologischen Forschung. Es gibt dem Schüler eine wohlverständliche Anleitung, diese Ergebnisse als wertvolle Bausteine für die alten Grundwahrheiten der metaphysischen Seelenlehre zu verwerten, indem zunächst eine gedrängte Darstellung des seelischen Tatsachenmaterials geboten wird (Bewußtseinsverlauf, die körperlichen Grundlagen des seelischen Lebens, Erkenntnisvorgänge, Gefühle, Strebungen, Gesetze des Seelenlebens, Modifikationen der menschlichen Seelenzustände), worauf sich dann die metaphysische Erklärung des Seelenlebens aufbauen kann (Verhältnis v. Seele u. Leib, Wesen der Seele u. Unterschied von der Tierseele, Vermögen der Seele, Ursprung und Fortdauer der Seele). Das hübsche Büchlein wird sich gewiß Freunde gewinnen. Wegen der prägnanten Orientierung verdiente es auch in Lehrerkreisen bekannt zu werden. Ein Versehen ist stehen geblieben. Von S. 39 bis 48 lautet der Kopftitel irrtümlich „Erkenntnis der Psychologie" statt „Psych. d. Erk.". L. Baur.

Die Mariologie des hl. Augustinus von Dr. theol. **Ph. Friedrich**. Köln, J. P. Bachem 1907. 279 S. M. 3,80.

Die vorliegende Arbeit ist eine gründliche Studie, die von unermüdlichem und streng wissenschaftlichem Forschen und Prüfen zeugt. Besonders gilt dies von dem Abschnitt VI (Mariä Sündlosigkeit, Freiheit von der Erbsünde); das Ergebnis lautet: von der Annahme der vollendeten Sündlosigkeit Mariä bis zur Lehre ihrer Freiheit von der Erbsünde wäre nur ein Schritt notwendig gewesen; Augustinus aber hat ihn tatsächlich nicht gemacht (S. 233). De nat. et grat. c. 36 n. 42 und opus imp. c. Julian. IV c. 122 können nicht als Zeugnis für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gelten; dies ergibt sich aus dem Zusammenhang und dem Sinn, den Augustinus mit den hauptsächlich in Frage kommenden Begriffen verbindet. Mit Recht stellt sich Verf. auf den Standpunkt, daß es durchaus unstatthaft ist, Sätze des Kirchenlehrers herauszugreifen, um dann hieraus Folgerungen zu ziehen, die er nicht gezogen hat; denn wo es sich um Geheimnisse des Glaubens handelt und um die Entwicklung der bezüglichen Lehren, kann auch ein genialer Geist wie der hl. Augustinus bis zur Schwelle der Wahrheit gelangen, ohne sie zu erreichen. Hin und wieder hätten leicht Kürzungen vorgenommen werden können (z. B. S. 102); mehrfache Wiederholungen ließen sich durch straffere logische Darstellung vermeiden (z. B. S. 87 ff); die Uebersetzung ist mehr genau als gefällig. S. 13 A. 1 wäre Belser, Einleitung in das Neue Testament 1905 [2] S. 205 ff zu berücksichtigen. Druckfehler sind zu korrigieren z. B. S. 101, 124, 126, 153, 168.

Repetent O. Schilling.

Die Bücherverbote in Papstbriefen. Kanonistisch-bibliographische Studie von **Joseph Hilgers** S. J. Freiburg. Herder. 1907. 8°. S. VIII, 107. M. 3.

In mehreren Rezensionen über des Verf. Buch: Der Index der verbotenen Bücher (vgl. Qschft LXXXVII, 1905, 626 ff.) war der Wunsch ausgesprochen, derselbe möchte in einer Neuauflage seines Werkes bei der Angabe der durch päpstliche Schreiben namentlich verurteilten Werke zugleich auch beifügen, unter welchen Strafbestimmungen das Verbot des betreffenden Buches ergangen sei, da das nach den bestehenden Strafgesetzen der Kirche nicht ganz ohne Bedeutung sei. So z. B. Lehmkuhl in Pastor bonus XVII (1904/05), 93. Nach der Bulle „Apostolicae Sedis moderationis" vom 13. Okt. 1869 I, 2 und der Konstitution „Officiorum ac munerum" vom 25. Januar 1897 Nr. 47 verfallen nämlich der dem Papst speciali modo reservierten Exkommuni-

kation alle jene, welche Bücher lesen u. s. w., die durch Apostolisches Schreiben namentlich unter Androhung der dem Papste speciali modo reservierten Exkommunikation zu lesen u. s. w. verboten sind. Die vorliegende Studie nun verzeichnet alle in Apostolischen Schreiben irgend ergangenen Bücherverbote. Näherhin wird nach einem einleitenden Kapitel über besagte Nr. 47 der Konstitution „Officiorum etc." nach Art von Regesten Aufschluß gegeben über die nicht im Index Leos XIII. vermerkten in Papstbriefen verurteilten Schriften, zu denen alle auf diese Weise vor 1600 und einige nach 1600 verbotene Werke gehören. Der 2. Teil beschäftigt sich mit den in der Neuausgabe des Index aufgeführten, eigens durch päpstliche Schreiben untersagten Schriften. Der 3. Teil bringt seltene päpstliche Schreiben solcher Art. Anhänge und Register vervollständigen die gediegene, mühesame Arbeit, deren Resultat mit dem labor improbus in keinem Vergleich zu stehen scheint. Denn es stellt sich schließlich heraus, daß nur wenige von den durch päpstliche Schreiben verbotenen und noch im neuen Index verzeichneten Schriften durch Artikel 47 der Konstitution „Officiorum etc." getroffen werden. Dieser ganze zweite Teil dieses Artikels 47 hat also geringe Bedeutung. „Vielleicht könnte deshalb heute das Verbot unter Exkommunikation der in Apostolischen Briefen verurteilten Bücher nicht bloß ohne Nachteil, sondern sogar mit Nutzen aufgegeben werden, weil dadurch eine große Unklarheit im Gesetze beseitigt würde" (S. 7). Mir scheint überdies trotz der Berufung des Verf. auf die Kirchenrechtslehrer auf S. 6 noch eine Frage sich aufzudrängen, die sich auch in gegenteiligem Sinne lösen ließe, wenn er schreibt, daß durch die neue strengere Zensur („speciali modo reserviert") auch die Bücher getroffen würden, die früher in den päpstlichen Schreiben unter der damals strengsten Zensur, der dem Papste (einfach) reservierten Exkommunikation verboten waren. Anders auch d'Annibale in seinem Kommentar zur Bulle „Apost. Sed. moder." Nr. 40, A. 34 und wohl auch Scherer Kirchenrecht II, 20[53]. Dann ist der heutige Wert solchen Verbotes, ergangen vor 13. X. 1869, noch geringer. Wenigstens den geringen erwiesen zu haben ist das Verdienst des in Indexfragen sehr kompetenten Verfassers.

Sägmüller.

Aus Kanzlei und Kammer. Erörterungen zur Kurialen-, Hof- und Verwaltungsgeschichte im 13. 14. und 15. Jahrhundert von **Paul Maria Baumgarten.** Bullatores. Taxatores domorum. Cursores. Freiburg. Herder. 1907. 8⁰. XVIII, 412 S. 20 M.

Unter den Kennern der bisher noch wenig aufgeklärten Organi-

sation der mittelalterlichen Kurie nimmt Verf. dieser Schrift einen der ersten Plätze ein. Wir haben von ihm eine große Arbeit über die Camera collegii Cardinalium; vgl. Qschft LXXXI (1899) 287 f. Ueber die Entstehung dieser Schrift besagt das Vorwort, daß sich dem Verf. bei Ausarbeitung der eben genannten die Ueberzeugung aufgedrängt habe, daß eine der wichtigsten Aufgaben der mittelalterlichen Kirchengeschichte sei die Erforschung der kurialen Verwaltung, die Darstellung des Verwaltungs- und Beamtenkörpers der Kurie. Und zwar sei die Aufstellung von Beamtenlisten eine der wichtigsten, zunächst zu beantwortenden Fragen. Aus ihnen gewinne man mehr Licht über die verschiedensten Interna der betreffenden Beamtungen als aus Konstitutionen über die einzelnen Aemter und Beamteneiden, die nur sagten, wie es sein sollte, nicht wie es war. Auch über die Geschichte der einzelnen Kardinäle erhalte man so nebenbei viele Aufschlüsse, wo zahlreiche aus denselben an der Kurie von der Pique auf gedient. So wandte sich Verf. zunächst den clerici Camerae Apostolicae zu. Dann zog die Kanzleiabteilung des Siegelamts seine Aufmerksamkeit auf sich. Dabei schob sich ihm auch das Wohnungswesen an der Kurie mit den taxatores domorum (auf dem Titelblatt ist falsch interpunktioniert: Taxatores. Domorum cursores) in das Blickfeld herein. Die Berührungen des Siegelamtes mit den cursores Domini Nostri Papae ließ überdies diese in Umrissen auftauchen und noch manch anderes. Alle diese mehr oder freilich auch weniger innerlich zusammenhängenden Abschnitte wurden unter dem Sammeltitel: Aus Kanzlei und Kammer zusammengefaßt. Ueber Fälschungen päpstlicher Urkunden, die mit dem Siegelamt aufs engste zusammenhängen, soll eine eigene Schrift erscheinen (S. X f. und 216). Wir hätten sie am liebsten gleich hier gesehen. Das Buch wäre nicht zu dick geworden. Doch freuen wir uns, sie wenigstens im nächsten Band zu erhalten, der ebenso reich an Aufschlüssen sein möge, wie dieser es ist über das Grundthema: Das päpstliche Siegelamt mit den Unterabteilungen: Liste der Siegelbeamten im 14. und 15. Jahrhundert; Das kuriale Wohnungswesen und das Siegelamt; Die Familie der Bullatoren; Die Ernennung und Vereidigung der Bullatoren; Die Ausstattung des Siegelamts; Die Stempelschneider; Die Vernichtung des Namensstempels nach dem Tode des Papstes; Der Gebrauch der Bulla defectiva vor der Krönung eines Papstes; Die Besiegelung der Urkunden; Die Auslieferung der Urkunden und die cursores; Die Geldangelegenheiten des Siegelamtes; Außergewöhnliche Tätigkeit der Bullatoren; Pivilegien der Siegelbeamten. Das alles ist auf Grund des reichsten, sorgfältigst wiedergegebenen Urkundenmaterials, das teils

in den Kontext eingeschrieben ist, teils als Anhang folgt, mit großer Findigkeit und Spürkraft, mit dem weiten Blick des intimen Kenners in den unerschöpflichen römischen Archiven, in der päpstlichen Beamtenorganisation, in allen kurialen, manchmal auch mißlichen Verhältnissen (S. 91 ff., 267 ff.), in der mittelalterlichen Geschichte trefflich verarbeitet zu einem lichtvollen Bild weiter Bezirke der mittleren Kurie. Der Verf. ist der Mann uns als gewiegter Diplomatiker ein geplantes großes Tafelwerk über die päpstliche Diplomatik und Paläographie zu schenken. Man möchte da und dort freilich mehr Verweise auf einschlägige Literatur sehen. Aber man versteht es — nicht ohne Neid —, wie die, die an den Quellen sitzen, nicht um Abwässerchen sich kümmern mögen. Doch ist sicher das ein Fehler, daß der Verf. im Kontext sich jeden Verweises auf die Nummern des Anhangs enthebt. Gehoben wird derselbe immerhin in etwas durch das S. 362 ff. gegebene chronologische Verzeichnis aller im Texte (warum nicht auch im Anhang?) vorkommenden datierten Urkunden und Handschriftenauszüge. Beigegeben sind zwei weitere Verzeichnisse: ein Register und ein Verzeichnis der vorkommenden Päpste, Kardinäle und Hofbeamten sowie der Verwaltungsbeamten im innern und äußern Dienste der Kurie. Zum Schluß setzen wir mit Vergnügen folgende Stelle aus dem Vorwort her, gerichtet gegen einen immer mehr sich ausdehnenden, freilich fürchterlich gelehrt aussehenden Unfug besonders beim Verzeichnis von gebrauchten Zeitschriften: „Da ich ein Feind aller unnützen Abkürzungen bin, die bekanntlich keinen Raum sparen, sondern nur der Bequemlichkeit des Verfassers dienen und den Leser zweckloserweise ärgern, so brauche ich hier auch kein Verzeichnis derselben aufzustellen, auf daß der Leser es vorher auswendig lerne, wenn er das Buch benützen will". Richtig! Man kann diese breiten Listen Hieroglyphen immer wieder so oder anders lesen, so gut als die 4 oder 5 Buchstaben, die den Wagen der königlich württembergischen Staatseisenbahn aufgemalt sind. Sägmüller.

Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina. Eine historisch-dogmatische Studie zum morgenländischen Kirchenrecht. Von Dr. theol. et phil. **Nico Cotlarciuc,** Erzbischöfl. Kathedral-Hierodiakon u. s. w. (Kirchenrechtl. Abhandl. hg. v. U. Stutz, H. 47). Stuttgart. Enke. 1907. XVIII, 203 S. 7,80 M.

Die morgenländische Kirche kannte zwar von früh an das sogenannte Stifterrecht (δίκαιον κτητορικόν), nicht aber kennt sie bis in die neueste Zeit das Patronatsrecht der abendländischen Kirche. In der zu

Oesterreich gehörigen Bukowiner griechisch-orientalischen Kirche entstand jedoch seit Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Josephinischen Gesetzgebung ein dem abendländischen im wesentlichen nachgebildetes, in manchem aber abweichendes Patronatsrecht. Dieses schildert in geschichtlicher und dogmatischer Beziehung die vorliegende Arbeit. Dabei schließt sie sich in der letzteren Hinsicht an das bei Darstellung des Patronatsrechts in Hand- und Lehrbüchern des Kirchenrechts im allgemeinen gebräuchliche Schema mit Geschick und unter Benützung reicher Literatur an. Immerhin wäre die Darstellung der Begründung oder Entstehung des Patronats nicht gegen den Schluß der Arbeit zu verschieben gewesen. Wenn da und dort die erwünschte Klarheit und Deutlichkeit fehlt, so kommt das nach der Erklärung des Verf. im Vorwort zum Teil auf Rechnung der zu Grunde zu legenden Gesetze und Erlasse. Und wenn im historischen Teil die Vollständigkeit zu wünschen übrig läßt, so fehlen vielfach die nötigen urkundlichen Daten. Unter diesen Umständen hat der Verf. aus seinem Thema gemacht, was zu machen war. Dasselbe ist bei dem Zusammenspiel von morgenländischem und abendländischem Kirchenrecht auf dieser kirchlichen Grenzmark sicherlich nicht ohne Interesse. Irreführend ist in etwas der Titel; denn nur eine historische, nicht auch eine dogmatische Darstellung des Stifterrechts und Kirchenpatronats im Fürstentum Moldau wird gegeben, während für die Bukowina beides geleistet ist. Dankenswert sind die im Anhang beigegebenen Urkunden. Dagegen fehlt das Register.

Sägmüller.

---

1. **Das neue Ehedekret „Ne temere“.** Eine Gegenüberstellung der alten und neuen kirchl. Eheschließungsform. Von Dr. theol. et iur. **Johann B. Haring,** o. ö. Prof. a. d. Univ. Graz. Graz, Mojer, 1907. 8°. 35 S. 0,50 M.
2. **Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach dem Dekrete „Ne temere“** (S. C. C. d. 2. Aug. 1907). Nebst einem Anhang (5. Aufl.) über die neue Eheeingehungsform in Deutschland (Konstitution „Provida“). Von Dr. theol. et iur. can. **Martin Leitner,** Lyzealprof. in Passau. 4. Aufl. 7. Taus. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1908. 8°. 80 S. 1 M.
3. **Die neuen eherechtlichen Dekrete „Ne temere“ vom 2. August 1907 und „Provida“ vom 18. Januar 1906.** Dargestellt und kanonistisch erläutert von Dr. theol. et iur. utr. **August Knecht,** Prof. d. Kirchenrechts a. K. Lyceum Bamberg (Görres-Gesellschaft, Sektion f. Rechts- u. Sozialwissenschaft. 2. H.). Köln, Bachem, 1907. 8°. 74 S. 1 M.

4. **Le mariage et les fiançailles.** Nouvelle législation canonique. Commentaire du décret „Ne temere" (2 août 1907). Par l' abbé A. **Boudinhon,** prof. à l' Institut cathol. de Paris. Paris, Lethielleux, 1908. 8°. 106 p. 2 frs.

Die von Pius X verfügten einschneidenden Veränderungen im Eheschließungsrecht durch das Dekret „Ne temere" für die ganze Kirche und die Konstitution „Provida" für Deutschland haben, wie zu erwarten war, eine Reihe von Abhandlungen in Zeitschriften und von kleineren Schriften hervorgerufen. Außer den oben genannten sind mehr oder weniger umfassende Arbeiten darüber erschienen von Bosch, Gennari, Russo, Ciolli, Noldin, Alberti, Vermeersch, Boviero, Karst, Heiner, Schmöger, Speiser, Ojetti u. s. w.; manche derselben bereits in wiederholter Auflage. Der Anlage nach sind unter den hier anzuzeigenden einander ähnlich die von Haring und Boudinhon durch Gegenüberstellung des alten und neuen Rechts, wobei Haring viel kürzer ist, entsprechend dem Umstand, daß der Text fast vollständig identisch ist mit dem in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts, wo man immer kürzer sein muß. Außerdem gibt Boudinhon eine kleine Darstellung der Entstehung des Dekrets „Ne temere". Und wiederum zeigen große Aehnlichkeit Leitner und Knecht durch die mehr rein kommentierende Methode des neuen Rechts ohne allzu starke Beiziehung des alten. Immerhin ist Knecht eingehender durch seine allgemein einleitende Partie über die äußere Form, die innere Kraft, den Geltungsbereich, die Veranlassung der neuen Gesetze. Dafür ist er kürzer, fast zu kurz in der Exegese des Wortlautes. Darin übertrifft den etwas mehr wissenschaftlich-theoretisch gerichteten Bamberger Lyzealprofessor sein mehr wissenschaftlich-praktisch gestimmter Passauer Kollege. Es ist fast, als ob bei beiden die Schule, die sie durchgemacht, zum Durchbruch gekommen wäre, bei Knecht deutsche, bei Leitner römische Kanonistik. Bei Knecht wird also der mehr Wissenschaft, bei Leitner der mehr Praxis suchende und berücksichtigende Leser auf seine Rechnung kommen, immerhin jeder Benützer bei beiden in vollständig befriedigender Weise. Auf Detailkritik wollen wir uns nicht einlassen. Im wesentlichen stimmen die Kommentatoren durchaus überein. Kleinere Zweifel, Unstimmigkeiten und Differenzen — die, wenn sie wichtiger sind, vom Gesetzgeber selbst entschieden werden müssen; vgl. die Entscheidungen der S. C. C. v. 1. Febr. und 28. März 1908 — ergeben sich bei Auslegung neuer Gesetze immer. Tatsächlich hat Knecht unterdessen über die Entscheidungen vom 1. Febr. einen Nachtrag erscheinen lassen, während sie Leitner bereits für seine 4. Auflage und die vom 28. März für seine 5. benützen konnte. Verfehlt,

glaube ich, ist der Versuch Boudinhons, zu beweisen (S. 23 ff.), daß das Tridentinum zum Eheabschluß nur einen parochus und nicht den parochus „proprius“ verlangt habe. Er steht aber doch gleich im Eingang des Tametsi-Dekrets bei der Proklamation. Sägmüller.

Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum. Dargest. von **K. Heinrich Schäfer** in Rom. (Kirchenrechtl. Abhandl. hg. v. U. Stutz, H. 43 und 44). Stuttgart, Enke, 1907. 8°. XXIV, 303 S. 11 M.

Der Verfasser dieser Schrift hat sich vor einigen Jahren durch seine Arbeit: Pfarrkirche und Stift bestens in die Gelehrtenwelt eingeführt; vgl. Qsch. Bd. LXXXVI (1904), S. 645 ff. Unterdessen hat er mit staunenswerter Energie und Gewandtheit sowohl in Rom im vatikanischen Archiv im Dienste der Görresgesellschaft als in rheinischen und westfälischen Archiven für dortige historische Vereine und Gesellschaften urkundliches Material gesammelt und ediert. Unter diesen Umständen war er besonders geeignet, das bisher stiefmütterlich behandelte Institut der deutschen Kanonissenstifter, die ein Gegenstück zugleich bilden zu den in seiner Schrift: Pfarrkirche und Stift dargestellten Kanonikern, als der erste in wissenschaftlich erschöpfender Weise zu schildern. Sch. selber bezeichnet als ein Hauptergebnis seiner Arbeit das, „daß in den Kanonissen die altchristlichen „Gottgeweihten“, die klerikalen „Kirchenjungfrauen“ und Diakonissen weiterlebten“. Sie seien das im Laufe der Jahrhunderte sich abwandelnde und verblassende altchristliche freiheitlichere Sanktimonialentum, ohne mönchische Regel und Gelübdezwang, unter der kanonischen Leitung der Bischöfe, mit klerikalem Rang und Befugnissen. „Durch eine frühzeitig von einzelnen hervorragenden Männern genährte Abneigung gegen die öffentliche Betätigung des weiblichen Geschlechts im kirchlichen Leben, noch mehr aber durch das aus dem Orient seit dem 5. und 6. Jahrhundert ins Abendland sich verpflanzende Ordenswesen mit seinen rein aszetischen Idealen wird das kanonische Sanktimonialentum zu Gunsten der unter strenger Klausur stehenden Klosternonnen zurückgedrängt . . . Auf deutschem Boden hat sich die Einrichtung am längsten erhalten, in ihren Ueberlieferungen geschützt durch den mächtigen Adel und die Könige des Reichs. Doch haben auch hier die Kanonissen manche Elemente des rein klösterlichen Lebens annehmen und wichtige Befugnisse der altchristlichen Vorgängerinnen im Laufe der Zeit ablegen müssen, so daß sie in eine ihrer Weiterentwicklung schädliche Zwitterstellung gerieten, die ihre Stifter verdorren und ver-

knöchern ließ (S. VIII, X)."

Es fällt uns gar nicht ein, an der Darstellung der Geschichte der Kanonissenstifter etwa vom 6. Jahrhundert an irgend etwas Nennenswertes aussetzen zu wollen. Um das mit Fug und Recht tun zu können, müßte man den gewaltigen Stoff ähnlich beherrschen wie der Verf. Auch nicht an dem Satz, daß die Kanonissen die direkten Ableger der altchristlichen Sanktimonialen seien, wollen wir rütteln. Ja wir möchten das fast noch stärker behaupten als Sch. Wir möchten aber den Beweis hiefür gerade dadurch verstärken, daß wir uns in erheblichem Maße gegen seine Auffassung von den altchristlichen Sanktimonialen erklären. Stellt man diese nicht so hoch als Verf. auf S. 24—69, dann ist die Linie, die von ihnen zu den Kanonissen führt, gerader. Es ist ja vieles unklar an der Stellung der gottgeweihten Jungfrauen und Wittwen im christlichen Altertum. Wenn aber auf S. 48 ff., 69 und 145 die Ordination der Diakonissen durch Handauflegung zu den höheren Weihen gerechnet wird, so ist das sicher unrichtig. Verf. geht vor allem zu wenig auf die Stellung solcher Frauen in den neutestamentlichen Schriften ein. Vgl. J. E. Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. 1907. S. 115 ff. Wenn dann die χειροτονία διακονίσσης in den Const. Apost. VIII, 20 und 24. 25 zwischen der Handauflegung der Diakonen und Subdiakonen steht, während die einfache Einsegnung ohne Handauflegung der Jungfrauen und Wittwen in c. 24 und 25 unter dem niederen Klerus erscheint (S. 49, A. 3), so geht man zu weit, „wollte man der „Wittwe" (Diakonissen) irgend welchen hierarchisch-liturgischen Charakter beilegen. Bei allgemeiner gehaltenen und insbesondere bei solchen Aufzählungen, welche man gewissermaßen als offizielle ansehen darf, hat die Wittwe keine Stelle". So F. Wieland, Die genetische Entwicklung der ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, 1897, S. 61, eine Schrift, die wir ebensowenig als die von Pankowsky, De diaconissis 1866 im Literaturverzeichnis finden. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch nichts besser illustriert als durch die vom Verf. S. 47. A. 4 und S. 66 ff. nicht richtig interpretierte bekannte Aufzählung des Papstes Cornelius aus dem Jahre 251: in ecclesia catholica (Romana) esse presbyteros 46, diaconos 7, subdiaconos 7, acolythos 42, exorcistas, lectores, ostiarios 52, viduas cum θλιβομένοις amplius 1500.(!) Jaffe, Regesta² N. 106. Auffällig ist, daß Sch. S. 40 noch für die von Anfang an schon vom juristischen Standpunkt aus verfehlte, von Grafe, Weizsäcker, Rohr, Achelis u. a. verfochtene These der virgines subintroductae in Korinth eintreten mag. Sägmüller.

III.

Analekten.

Das von der **Deutschen Orient-Gesellschaft** ausgegebene Heft 36 der „Mitteilungen" **befaßt** sich ausschließlich mit den Ausgrabungen in Assur und Babylon. In letzter Stadt wurde die sog. Südburg, ein großartiger Königspalast, bis auf einen kleinen Rest freigelegt. Eine Versuchsgrabung an der äußeren Stadtmauer hat festgestellt, daß die berühmte „große Mauer Babylons" eine Doppelmauer aus Lehmziegeln war, bestehend aus zwei 7 bezw. 7, 5 m starken Mauern mit einem 12, 5 m breiten Zwischenraum; vor der äußeren Mauer liegt dann noch eine 3, 5 m starke Vormauer. Eine wahrhaft großartige Anlage, mit der Nebukadnezar seine Residenz schützte! Im Innern des Stadtgebiets wurden zahlreiche Privathäuser, meist in mehreren Schichten übereinander, aufgedeckt. — In Assur wurde die Untersuchung der gewaltigen Befestigungswerke am Westrand der Stadt zum vorläufigen Abschluß gebracht. Auf einer Strecke von 1300 m hat man hier die imponierenden Massen von Lehmziegelmauern, teilweise mit großen Kalksandsteinquadern verkleidet, riesige Türme, Tore, Bastionen, den tief aus dem Felsboden ausgehobenen Stadtgraben mit seinen unersteiglichen Rändern freigelegt. R i e ß l e r.

Im „Archiv für die Geschichte der Diözese Linz" IV. Jahrgang (1907) S. 1—46 veröffentlicht Dr. **A. F. Ludwig**, Professor der Theologie in Freising, weitere wertvolle „Beiträge zur Geschichte des **Pöschlianismus**". Durch die ausführlichen Auszüge aus Pöschls Selbstbiographie und den Aufzeichnungen über die theologischen Kolloquien zwischen Pöschl und Professor Ziegler (dem ehemaligen Benediktiner von Wiblingen und späteren Bischof von Linz) im J. 1818 zu Wien wird die in Ludwigs Schrift „Neue Untersuchungen" (vgl. Th. Qu. 1908 S. 149 f.) ausgesprochene Charakteristik Pöschls vollauf bestätigt und die Wahnsinnshypothese gründlich widerlegt.

Repetent Dr. J. Z e l l e r.

Neubruchsland betritt von Prof. v. Below geleitet zum Glück gegenüber den endlosen Doktorarbeiten über die Domkapitel **Alois Ott** mit seiner Doktordissertation: **Die Abgaben an den Bischof bzw. Archidiakon in der Diözese Konstanz bis zum 14. Jahrhundert**, 1907 78 S. (größtenteils auch in Freiburger Diözesanarchiv, N. F. Bd. VIII, 1907.

Freilich so sehr ist das Gebiet der Abgaben an den Bischof im M. A. bis jetzt doch nicht brach gelegen, wie Verf. meint. Ihm ist manche parallele Arbeit unbekannt geblieben, aus der er für die methodische Anlage der seinen hätte lernen können. Denn diese ist nicht besonders glücklich ausgefallen. Anstatt die einzelnen Steuerarten für sich zu behandeln: Cathedraticum, primi fructus, bannales etc., ist alles das in der Hauptsache unter der Aufschrift: Die Steuernatur (!) der Abgaben in die Seiten 38—50 in schwerer Schreibart hineingestopft, denen dann der Titel: Art der Abgaben fast nichts sagend und nichts enthaltend nachhinkt. Sachlich kann Ott bei K. Müller, Die Eßlinger Pfarrkirche im M.-A., Württ. Vierteljahrshefte XVI (1907), 237 ff.; a. separat, über verschiedene Punkte Aufschluß finden, worüber er z. T. auch mangels scharfer kirchenrechtlicher Begriffe nicht schlüssig werden konnte. So über rector ecclesiae und plebanus, über das von der Eßlinger Pfarrkirche zu leistende cathedraticum, S. 20 f., 29, bzw. S. 254 ff., 295 ff. Vgl. besonders auch G. Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung. 1907 (Kirchenrechtl. Abhandl. hg. v. Stutz, H. 45/46). S. 20 ff. In der Hauptsache aber sind Otts Resultate stichhaltig. Namentlich dürfte er auch S. 31 ff. richtig behaupten, daß der Liber marcarum vom Jahre 1360 keine Markenumlage oder Markensteuer enthält, sondern eine Taxierung der Pfründen nach Marken. Wir vermissen aber den Versuch, den Beweis dafür durch Vergleich mit den anderen Steuerregistern noch mehr zu erbringen. Ueberhaupt geht Ott den numismatischen Berechnungen und manch anderen sich doch ohne weiteres aufdrängenden statistischen, national-ökonomischen u. a. Fragen viel zu sehr aus dem Weg. Das versteht Kallen mit seinem weiten Blick anders. Trotz alledem steckt viele redliche Mühe in der Arbeit, in gewisser Hinsicht fast zu viele. Sägmüller.

Das in Th. Qsch. LXXXVIII (1906), 153 bemerkte Unternehmen der Herausgabe von Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda nimmt unter der tüchtigen Leitung von Prof. Dr. **G. Richter** guten Fortgang. In Nr. 3 (1907, X, 252 S., 3,80 M.) giebt **Michael Bihl** O. F. M. eine **Geschichte des Franziskanerklosters Frauenberg zu Fulda** (1623—1887) und im Zusammenhang damit überhaupt eine Geschichte der Franziskaner daselbst. Zweimal nur war deren Thätigkeit seit 1237 längere Zeit unterbrochen: durch die Stürme der Reformationszeit und durch den Kulturkampf. Aber beide Male lebte die segensreiche Institution wieder frisch auf. Warum die Barfüßer i. 1550 ihr klösterliches Heim daselbst verließen ist nicht bekannt (S. 2). Man denkt in Analogie von anderen Fällen an De-

generation. Allein auf S. 3 werden wir belehrt, daß die Kölner Observantenprovinz, wozu auch als Teil der hessischen Kustodie das Kloster in Fulda gehörte, während der religiösen Umwälzung standhielt. Beachtenswert ist auch die Schilderung des theologischen Studiums auf dem Frauenberg (S. 119 ff.) Von dorther nahm der Fürstabt nach Unterdrückung des Jesuitenordens die theologischen Lehrer für seine 1734 inaugurierte Universität. Freilich hatte sich zu eben dieser Zeit der neue Zeitgeist auch in die Klosterschule auf dem Frauenberg eingeschlichen (S. 142). Hier vermißt man einige Vermerke über diesen Zeitgeist bzw. einschlägige Literatur. In Nr. 4 (ebenfalls 1907, 64 S., 1,20 M.), die dem Bischof Schmitt zu seiner Konsekration und Inthronisation gewidmet ist, gibt H. P. Noll Bilder Aus der Vergangenheit der Pfarrei Hofbieber (Nolls Pfarrei), P. D. Fuchs schildert Johannes Haal, Pfarrer in Salmünster (1603—1609) und G. Richter gibt Ein Reliquienverzeichnis der Fuldaer-Stiftskirche aus dem 15. Jahrhundert. Möchten Kloster- und Pfarreigeschichten, so überaus dankenswerte Themata für die Lokalgeschichtsschreibung, auch in anderen Diözesen eifrige Pflege finden! Wir denken hier vor allem an die Pfarreien und Klöster in der Diözese Rottenburg.

Sägmüller.

Der dritte Antiquariatskatalog von Martin Breslauer in Berlin (Unter den Linden 16. 1908 8° XII 581 S. M. 8) ist betitelt „Dokumente frühen deutschen Lebens. Erste Reihe: **Das deutsche Lied, geistlich und weltlich bis zum 18. Jahrhundert**". Es werden 550 Drucke älterer Zeit auf über 300 Seiten beschrieben. Fast jeder Nummer sind genaue Beschreibungen und bibliographische Angaben beigegeben. Einhundert Nachbildungen aus alten Drucken — Holzschnitte, Lieder und Notenbeispiele — sind in den Text verstreut. Diese Sammlung, zum Teil aus dem Besitz des Bibliophilen und Hymnologen Dr. Karl Biltz († 1901), ist die bedeutendste Liedersammlung, die seit über 30 Jahren öffentlich angeboten wurde. Die erste Hauptgruppe des Katalogs „Vom Liedersingen und Psalmieren" bietet eine außerordentlich reiche Zahl von Orginaldokumenten zum Kampf um das Singen geistlicher und weltlicher Lieder im 15. und 16. Jahrhundert. Die „Einzeldrucke von Liedern und Liedersammlungen" in Orginaldrucken erreichen die stattliche Zahl von 400. Den Schluß bildet eine Sammlung von Liedern und Prosaschriften, die sich auf den Liederstreit Murner-Stiefel beziehen. Vier Register erleichtern den Gebrauch des Werkes. Die typographische Ausführung des geradezu musterhaften Kataloges ist meisterhaft.

A. Koch.

KOSMAS UNI

TEXTE UND EI

VON

LUDWIG DEU

[VII u. 240 S.] gr. 8. 1907. geh. *M* 8.

Die Arbeit enthält die erste Ausga
der hh. Kosmas und Damian. Der Ve
einigermaßen wichtigen Hss., besonder
Rom und Paris, zu verwerten und auf G
liche Ausgabe herzustellen. Die Texte
Martyrien der drei Heiligenpaare gleicl
gehörigen Wundergeschichten, die um eine
Stücke vermehrt sind. Die vorausgeschi
Kapitel. Das erste behandelt die Überli
unternimmt die recensio und bietet e
schiedenen Wunderserien, die sich in d
Das zweite beschäftigt sich mit den A
vor allem die Frage zu beantworten, wie
griechischen Kirche drei verschiedene He
verehrt wurden. Zu diesem Zweck wi
seitige Verhältnis der verschiedenen Leg
woraus sich für die Entstehung und allm
der katholischen Kirche höchst angesehe
älteste Hagiographie überhaupt bemerke
Grammatische Register sollen den Wert

δυν
τῆς
ψηλ
χρη
ἐπι
παρ
τῶν
μετ
ἀμα
δὲ
τοῦ
ἀπι
ἰαθ
παι
τοῖ
θερ
τῆς
θερ

τῆς
πο
χει
ἐν
ἐπ
τὰ
οὐ
φε
τῶ
θε
τ
ἡ

ἡμ
το
το
κα
ἐν
ἀγ
ἔσ

ηθῆναι καθᾶραι τὸν τόπον. καὶ θεωρεῖ πάλιν τὸ μὲν ῥάκιον μετὰ κηρωτῆς ἐπικείμενον, τῇ δὲ ἁφῇ μὴ ὑποπίπτον, ἀλλὰ γυμνὸν ἀφᾶσθαι τὸν τόπον. ὅθεν τῇ ἐπιμονῇ τῆς κηρωτῆς τῶν ἁγίων σάμενος οὕτως διὰ τῆς τοῦ θεοῦ εὐσπλαγχνίας καὶ τῆς τῶν ἁγίων σκέψεως περιεγένετο τοῦ πάθους, εἰς τέλος παραγγελίας εἰληφὼς ὰ τῶν ἁγίων, μὴ ἀναχωρήσειν τῆς ἁγίας αὐτῶν αὐλῆς ἄχρις ἐνιαυ- ἕξ· οὕσπερ καὶ ἐφύλαξεν. ὡς δὲ λοιπὸν παρρησίας τῶν ἁγίων έλαβεν, παρεκάλει γνωρισθῆναι αὐτῷ, εἰ τοσαύταις περιπεπτώκει ρτίαις, ὡς ἐν τοσούτοις ἔτεσιν τῇ τοιαύτῃ νόσῳ κατατακῆναι. τῶν ἁγίων ἀντεπερωτησάντων αὐτῷ, τί αὐτὸς ὑπολαμβάνει, ἀποκρίνεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντος τὸ ἔργον τοῦτο εἰς αὐτὸν γεγονέναι. κρίναντο οὖν οἱ ἅγιοι οὕτως εἶναι. τοῦτον τοίνυν τὸν τρόπον εἰς ὁ ἀνὴρ καὶ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ πληρώσας ἔμεινεν μέχρι τοῦ ρόντος πλησίον τῶν ἁγίων τὴν οἴκησιν ἔχων. καὶ ἀποταξάμενος ς αὐτοῦ πᾶσιν προτιμοτέραν πάντων τὴν τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ απόντων ἀντίληψιν ἐποιήσατο. ὅθεν οὐ διέλιπεν πάσας τὰς ἡμέρας ζωῆς αὐτοῦ αἰνῶν καὶ δοξάζων τὸν κύριον καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ άποντας Κοσμᾶν καὶ Δαμιανόν.

ἕτερός τις ἀνὴρ εὐλαβής, κατὰ θεὸν ζῶν καὶ πολλὴν πρόνοιαν ψυχῆς ποιούμενος, ἀνερχομένου τινὸς πτωχοῦ ἀδυνάτου τοῖς ὶν καὶ μὴ δυναμένου τὸ σύνολον βαδίσαι μήτε ταῖς ἰδίαις σὶν χρήσασθαι, ἀλλὰ κειμένου ὡς ξύλου ξηροῦ, τοῦτον ἤγαγεν τῷ οἴκῳ τῶν ἁγίων καὶ παρεκάλει βλέψαι εἰς αὐτόν. ὡς δὲ μενεν τῇ παρακλήσει, ἤκουσαν τῶν εὐχῶν αὐτοῦ οἱ ἅγιοι καὶ μὲν χεῖρας τελείως ἰάσαντο, τοῖς δὲ ποσὶν τὸ τελείως βαίνειν ἐχαρίσαντο, ἀλλ' εἴασαν ῥάβδῳ χρῆσθαι καὶ μὴ δεῖσθαι τοῦ ροντος καθὰ πρώην. εἰληφὼς τοίνυν τὴν χάριν ταύτην παρὰ ν ἁγίων ὁ ἀνὴρ ἐπέμενεν δυσωπῶν πάλιν τῆς τελείας τοῦτον ἀξιω- ται ὑγείας· οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ θεράποντες ἐπιστάντες εἶπον αὐτῷ· συμφέροντα ζήτει μόνον, ἐπεὶ μὴ οἶδας τὰ μέλλοντα· ἀρκεῖ αὐτῷ μετὰ τῆς ῥάβδου τῶν ποδῶν ἐπίβασις διὰ τῶν σῶν εὐχῶν χαρι-

30, 75 Jes. 14,12

fehlt in C² | 67 ὅθεν] τοίνυν nach ἐπιμονῇ C² | 68 θεοῦ εὐσπλ.] χῦ χάρι- C² | 69 παραγγελίαν C² | 71 οὕσπερ] ὅπερ C² | 72 περιπέπτωκεν C² | 73 κατα- ῆναι] κατακεῖσθαι C² | 74 αὐτῷ] αὐτὸν P⁶ | ἀπεκρίνατο C² | 76 οὖν — ἅγιοι] οἱ ἅγιοι vor ἀπεκρίναντο C² | τοῦτο τοίνυν τῷ τρόπῳ C² | 79 αὐτοῦ τοῦ C² | 80 ὅθεν — Δαμιανόν (82)] γέγραπται δὲ ταῦτα ἐν τῷ οἴκῳ τῶν ίων ἐν τῇ ἐξενοτύπῳ στοᾷ· ἐπάνωθεν τῆς εἰσόδου τοῦ διακονικοῦ· καὶ ιν ἀκριβέστερον ἐν τῇ γραφῇ κατανοῆσαι C² ‖ Wunder 31 Hs: C² 8 [illegible] |

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
90. Jahrgang. III. Quartal-Heft.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Licht vom Osten.

Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.

Von

D. Adolf Deissmann,

Professor an der Universität Berlin.

Mit 59 Abbildungen im Text. Lex. 8. 1908. M. 12,60 Gebunden M. 15.—

In diesem neuen Werke tritt Professor Deissmann mit einer Fülle neuer Beobachtungen zur Sprach-, Literatur und Religionsgeschichte des Urchristentums hervor, seine älteren Forschungen zugleich vertiefend und fortsetzend, auch die Ergebnisse einer längeren Studienreise in die Missionsgebiete des Urchristentums in Kleinasien und Griechenland verwertend. Formell ist das Buch so geschrieben, daß es von jedem Gebildeten verstanden werden kann. Es darf, obgleich es die gelehrte Forschung weiterführt, auf das Interesse aller derer rechnen, die sich seinerzeit für die Babel und Bibelfrage interessiert haben. Das Neue Testament erhält durch diese Forschungen eine ganz eigenartige Beleuchtung, die uns die volkstümliche Schlichtheit und schöpferische religiöse Kraft des Urchristentums erkennen läßt.

Prospekte mit Inhaltsverzeichnis stehen zu Diensten.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgeg. von Prof. Dr. A. Ehrhard und Prof. Dr. J. P. Kirsch.

VII. Bd. 4./5. Heft. ***Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.*** *Von Dr. P. Minges, O. F. M. 216 S. gr. 8. M. 6,60. Subsk.-Pr. M. 5,40.*

VIII. Bd. 1. Heft. ***Die Eucharistielehre des hl. Augustin.*** *Von Dr. Karl Adam. 168 S. gr. 8. br. M. 5,40. Subsk.- Pr. M. 4,40.*

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Belser, Dr. J. E., Prof. an der Universität Tübingen, **Der Epheserbrief des Apostels Paulus** übersetzt und erklärt gr 8°. (VIII und. 210) *M* 4.50; geb. *M* 5.30

Hoberg, Dr. G., Professor der Universität Freiburg i. B., **Die Genesis** nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (LXII u. 460) *M* 10.—, geb. in Leinw. *M* 11.50

Bildet den 1. Band eines »Exegetischen Handbuchs zum Pentateuch mit hebräischem und lateinischem Text«. — Daraus gesondert in Taschenformat:

— **Liber Geneseos,** textum hebraicum emendavit, latinam Vulgatam addidit G. Hoberg. kl. 12° (VIII u. 418) *M* 2.50; geb. in Leinw. *M* 3.—

Höpfl, P. H., O. S. B., Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet. (Biblische Studien, XIII. Bd, 2. Heft.) gr. 8° (X u. 126) *M* 3.40

Der bisher unbeachtet gebliebene, von namhaften philologischen, historischen und theologischen Kenntnissen zeugende Kommentar Sirlets († 1585) zum N. T. ist von nicht geringer Bedeutung für die Geschichte der Vulgata.

Kolb, Dr K., Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. gr 8° (XII u. 130) *M* 3.—

Der hl. Augustinus wird in dieser Schrift als der große Pfadfinder in der Ergründung des vielumstrittenen Problems dargestellt.

Krose H. A., S. J., Katholische Missionsstatistik. Mit einer Darstellung des gegenwärtigen Standes der katholischen Heidenmission. (Auch 97. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8° (XII u. 130) *M* 2.40

Meschler, M., S. J., Gesammelte kleinere Schriften.

Erstes Heft: **Zum Charakterbild Jesu.** 8° (VIII u. 112) *M* 1.40
Enthält: Die Aszese des göttlichen Heilandes; Der Heiland im Umgang mit den Menschen; Lehr- und Redeweisheit Unseres Herrn.

Pesch, Chr., S. J., Praelectiones dogmaticae.

Tomus III: De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Edito tertia. gr. 8° (XII u. 396) *M* 6.40; geb. in Halbfranz *M* 8.— (Das Werk besteht aus neun Teilen).

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Rauschen, Dr G., Professor an der Universität Bonn, **Eucharistie und Bußsakrament** in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. gr. 8° (VIII u. 204) *M* 4.—; geb. in Leinw. *M* 5.—

Die Schrift sucht eine Lösung der wichtigsten Probleme über Eucharistie und Bußlehre der alten Kirche unter Benutzung der zahlreichen neueren Specialforschungen.

Scherer, P. Aug., Benediktiner von Fiecht, **Bibliothek für Prediger.** Im Verein mit mehreren Mitbrüdern herausgegeben. gr. 8°.

Dritter Band: **Die Sonntage des Kirchenjahres.** III Des Pfingst-Zyklus erste Hälfte, vom Sonntag vor bis zum zwölften Sonntag nach Pfingsten. Sechste Auflage, durchgesehen von P. J. B. Lampert. (X u. 762) *M* 8.—; geb. in Halbfranz *M* 10.50

Ein Prediger, welcher diese „Bibliothek" benützt, hat darin ein beinahe unerschöpfliches, wohlgeordnetes Repertorium. Es umfaßt acht Bände mit Predigtentwürfen, dazu als „Neue Folge" noch vier Bände mit Beispielen (Exempel-Lexikon).

Schäfer Dr J., Professor der Theologie am Priesterseminar in Mainz, **Die Evangelien und die Evangelienkritik,** der akademischen Jugend und den Gebildeten aller Stände gewidmet. 8° (VIII u. 124) *M* 1.40; geb. *M* 2.—

Das Büchlein orientiert über die Frage, wie unsere Evangelien entstanden sind und welche Glaubwürdigkeit sie den Einwänden der modernen Kritik gegenüber beanspruchen können.

Schmitt, Dr J., Domkapitular in Freiburg **Psalm 118** für Betrachtung und Besuchung des Allerheiligsten erklärt und verwertet. Zweite Auflage. 12° (VIII u. 402) *M* 2.40; geb. in Leinw. *M* 3.—

Der Priester, der täglich den Psalm 118 zu rezitieren hat, findet in dieser Erklärung die schätzbarsten Anregungen zum andächtigen Beten und zur fruchtreichen Verwertung.

Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient dargestellt. Mit 80 Abbildungen auf 12 Tafeln. gr. 8° (XVIII u. 388) *M* 7.50; geb. in Leinw. *M* 8.60

Das Werk bietet neben einer Art dogmengeschichtlicher Darlegung auch ein Stück religiöser Kulturgeschichte, worin die Spuren des hl. Joseph in der Geschichte, in der Theologie und Liturgie, im Denken des Volkes und im Empfinden der Künstler verfolgt werden.

Aus dem Verlage von HEINRICH KIRSCH in WIEN I. Singerstrasse 7 werden empfohlen folgende

BEDEUTENDE NEUIGKEITEN

Commer, Prälat Dr. Ernst,

HERMANN SCHELL

und der fortschrittliche Katholizismus.

Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken.

2. neubearbeitete Auflage. — Mit einem Prologe von **Dr. M. Glossner** und einer Dokumentensammlung LXXIV und 460 S. 8° Preis brosch. 8 M. geb. 10. M.

Die erste Auflage dieses in der ganzen Welt Aufsehen erregenden Buches war binnen drei Monaten vergriffen. Dieses Buch beschäftigte während der letzten Monate nicht allein den katholischen, sondern auch den protestantischen Klerus und entfesselte nach dem Erscheinen der päpstlichen Entscheidung in allen Zeitungen einen förmlichen Krieg. Prälat Dr. Commer hat in der neuen Auflage alle gegen ihn laut gewordenen Angriffe gesammelt und widerlegt, den Kern des Buches aber durch weitere Briefe und Dokumente ausgestaltet.

Reinhold, Dr. Georg,

Der alte und der Neue Glaube.

Ein Beitrag zur Verteidigung des katholischen Christentums gegen seine modernen Gegner. XII u. 336 S. 8°. Preis brosch. M. 6.—, geb. M. 8.—.

In der gegenwärtigen Zeit des Kampfes gegen die christliche Weltanschauung und die katholische Kirche ist das Erscheinen dieses Buches nur freudigst zu begrüßen; gerade in den Kreisen der gebildeten Katholiken herrscht oft die größte Unwissenheit in katholischen Dingen; diesen gebildeten Katholiken ist Reinholds Buch in erster Linie zugedacht.

Schlöß, Dr. Heinr., **Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen.** Mit einem Vorwort von Dr. Heinrich Swoboda, Hausprälat Sr. päpstl. Heiligkeit, k. k. o. ö. Univ.-Prof. in Wien. VIII u. 128 S. 8°. Preis brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Vorliegende Schrift ist die Arbeit eines hervorragenden Fachmannes.

Neuer Verlag der Aschendorffschen Buchh., Münster i. W.

In unserm Verlage begannen zu erscheinen:

Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben vor Prof. Dr. J. Nikel, Breslau.

Heft 1/2. Dr. P. Heinisch. **Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin u. Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII und 296 S. 8° Mk. 7,60.

Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. A. Bludau, Münster i. W.

Heft 1/2. Dr. Meinertz. **Jesus und die Heidenmission.** Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 S. 8° Mk. 6,40.

Heft 3/4. Dr. Steinmann. **Der Leserkreis des Galaterbriefes.** Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten, 8° Mk. 6,80.

Im Verlage von **J. P. Bachem** in **Köln** sind erschienen:

Die Bischofswahl bei Gratian. Von **Prof. Dr. J. Sägmüller, Tübingen.** Geheftet M. 1,20.

Die Klostervogtei im rechtsrheinischen Teile der Diözese Konstanz bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Durch die juristische Fakultät der Universität Tübingen gekrönte Preisschrift. Von **Dr. Alfons Heilmann.** Geheftet M. 3,20.

Aus der Urzeit des Menschen. Von **Dr. Johannes Bumüller.** Zweite Auflage. Mit 84 Illustrationen. Geheftet M. 3,60. In Originaleinband M. 4,50.

Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit. Von **Dr. Franz Sawicki,** Professor am Klerikalseminar in Pelplin. Geheftet M. 1,80.

Die Mariologie des hl. Augustinus. Von **Dr. theol. Philipp Friedrich.** Geheftet M. 3,50. Gebunden M. 4,50.

Durch jede Buchhandlung.

Buchdruckerei v. H. LAUPP jr. Tübingen.

Spezialität:

Herstellung von wissenschaftlichen
Werken und Dissertationen.

Handsatz. Maschinensatz.

Zu beziehen durch die

Buchdruckerei v. H. Laupp jr. Tübingen:

Theolog. Quartalschrift 1899 Heft 1, M. 1.50.

NB! Die andern Hefte dieses Jahrgangs sind vergriffen und werden wohl nicht mehr zu erhalten sein.

D. O.

Im Kommissionsverlag der Buchhandlung Gustav Fock Leipzig ist erschienen:

Das

Opus imperfectum in Matthaeum

von

Dr. Theodor Paas

Religions- u. Oberlehrer am Gymnasium zu Crefeld

XVII u. 295 S. M. 5.—

(Druck von H. Laupp jr. Tübingen)

zu beziehen durch die Buchhandlung Gustav Fock.
G. m. b. H. Leipzig.



Bei Bedarf von

Harmoniums

für kirchliche Zwecke, Schulzwecke oder fürs Haus bitte gefälligst meinen neuesten, mit 31 Abbildungen reich illustrierten

Harmonium-Katalog

zu verlangen.

Harmoniums amerikanischen Saugsystems mit wundervollem Orgelton schon **von 78 Mark an** (Harmoniumschule zum Selbstunterricht und 96 leichte Vortragsstücke zu jedem Instrumente **gratis**.

Teilzahlungen schon von 10 Mark monatlich an.

Bei Barzahlung Vorzugspreise.

Nach Oesterreich-Ungarn besondere Vergünstigungen.

Export nach allen Weltteilen.

Aloys Maier, Fulda

Hoflieferant

(gegründet 1846).

Illustrierte Prospekte auch über den **neuen** Spielapparat **„Harmonista“**, mit dem **Jedermann ohne Notenkenntnisse sofort 4stimmig Harmonium spielen kann.**

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Soeben erschien und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Der Kosmos, sein Ursprung und seine Entwicklung. Von Dr. C. **Gutberlet.** Mit kirchl. Druckerlaubnis. VII u. 625 S. gr. 8. br. M. 10.—

Mit diesem Buche, das sich an des Verfassers „Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung“ anschliesst, wird ein ganz neues Werk nach allgemeinen Gesichtspunkten entsprechend dem heutigen Standpunkte wissenschaftlicher Anschauungen dargeboten.

Das assyrische Weltreich

im Urteil des Propheten

von

Lic. Dr. W. Staerk.

geh. 8 M. geb. 9 M.

Der Verfasser, ein energischer Gegner der ... hausen und Stade'schen Schule, gewinnt ... Quellenstudien, die auch die neuen Ergebnisse der ... logie umfassen, eine Anschauung von der ... der Propheten und ihren Schriften, die ... fassung der evolutionistisch-kritischen Schule ... stellt. Für jeden Exegeten ist das Buch ...

Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in Paderborn ... scheint ...

Studien zur Philosophie und Religion.

1. Heft. *Sattel, Dr. Georg, Martin Deutinger als Ethiker.* ...

Hochwichtige Neuerscheinung

Erscheint jährlich in 4 Heften zu je 10—11 Bogen.

OCT 30 1908

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Belser, D. Koch, D. Sägmüller, D. Rießler,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen 1908.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Diesem Heft liegen Prospekte von B. G. Teubner in Leipzig bei.

Preis für den Jahrgang (4 Hefte = 40—42 Bogen) M. 9.—

Inhalt:

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Zum „Jakobssegen".

Von Prof. Dr. Paul Rießler.

Das folgende will einen Beitrag zur Erklärung des bekannten „Jakobssegens" (Gen. 49, 3—27) liefern.

In diesem „Segen" wird nur Juda und Joseph eine eigentliche Segnung und Ruben eine Mahnung erteilt; bei den übrigen Jakobssöhnen werden anstatt dessen deren Eigenschaften oder Tätigkeiten aufgeführt. Ruben, Juda und Joseph allein werden direkt angeredet. Alle Söhne aber erhalten Sprüche, die von der Deutung ihrer Eigennamen ausgehen.

V. 3. Daß Ruben als Erstgeborener Jakobs von diesem „Erstling meiner Stärke" genannt wird, ist wohlverständlich, nicht aber, daß er geradezu als „meine Kraft" כֹּחִי bezeichnet wird. Sehr wahrscheinlich ist כֹּחִי „meine Kraft" eine Glosse zu רֵאשִׁית אוֹנִי „Erstling meiner Stärke"; sie sollte einer Verwechslung von אוֹן „Stärke" mit אוֹנָה „Trauer" vorbeugen. Tatsächlich fand eine solche bei Aquila (λύπης μου), Symmachus (ὀδύνης μου) und Hieronymus (doloris mei) statt. Eine Glosse dürften auch die Schlußworte des Verses sein: יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עז „sowohl ein Vorzug an Würde, als ein Vorzug an Macht"; hiedurch sollten die Vorzüge der Erstgeburt näher bestimmt werden.

V. 4. Die Lesart אַל־תּוֹתַר „laß nicht übrig" gibt anerkanntermaßen keinen brauchbaren Sinn. Bei der von der Peschito bevorzugten intransitiven Lesung אַל־תִּוָּתֵר „bleibe nicht übrig" oder „habe keinen Vorzug" vermißt man ein nachfolgendes עוֹד „mehr, fernerhin, wie bisher"; eine geraume Zeit hindurch hatte ja Ruben als Erstgeborener tatsächlich einen Vorzug vor einen Brüdern besessen. Vielmehr ist nach LXX μὴ ἐκζέσῃς zu lesen: אַל־תִּרְתַּח „walle" oder „brause nicht auf". Diese Mahnung stützt sich sehr wahrscheinlich auf den Namen Ruben. Dieser, רְאוּבֵן, wurde mit dem Verbum רָהַב „aufbrausen, auffahren", Synonym zu רָתַח „aufwallen, sieden" zusammengebracht und als רהב אֵין „nicht aufbrausend" gedeutet. Zu אַל־תִּרְתַּח „walle nicht auf" bringen die voraufgehenden Worte „Ueberwallen wie Wasser" פַּחַז כַּמַּיִם (LXX ἐξύβρισας = פָּחַזְתָּ) eine erklärende Glosse. Diese wieder zog eine andere nach sich, die den geschichtlichen Beleg für die Lesung פָּחַזְתָּ כַּמַּיִם „du walltest wie Wasser auf" (מַיִם im Sinn von זֶרַע genommen) erbringen wollte; hiebei lehnte sie sich an das in Gen. 35, 22 berichtete Geschehnis an: „Ruben ging hin und näherte sich Bilcha, dem Weibe seines Vaters". Sie gab dasselbe wieder mit den Worten כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ „du hast das Lager deines Vaters bestiegen". Der daran sich anschließende Satz „damals hast du das Lager (nach LXX יָצוּעַ, nach MT „mein Lager" יְצוּעִי) entweiht" charakterisiert sich schon durch das an der Spitze stehende אָז „damals" als Glosse, die den Zweck, hat Rubens Tat zu brandmarken. Das Stich- oder Merkwort, das zu dieser Glosse an den Rand gesetzt wurde und das den ihr im Text zukommenden Platz bezeichnen sollte, ist das letzte Wort des Verses, עָלָה oder richtiger in der von LXX und Peš empfohlenen Form עָלִיתָ. Das-

selbe entspricht genau dem עָלִיתָ in der älteren Glosse כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי׳.

V. 5. Der Spruch über Simeon und Levi befaßt sich, wie der Schluß des V. 6 deutlich zeigt, mit der von den beiden Brüdern wegen Schändung ihrer Schwester Dina an den Sichemiten vollzogenen Rache. Statt כְּלֵי „Gefässe“ dürfte, nach LXX συνετέλεσαν, כִּלּוּ zu lesen sein und zwar mit der Bedeutung „sie haben vergolten“, wie ja auch גָּמַל, ein Synonym zu כָּלָה, neben der Bedeutung „vollenden“ die Bedeutung „vergelten“ hat. Das auf חָמָס „Vergewaltigung“ folgende Nomen מְכֵרֹתֵיהֶם ist ein ἅπαξ λεγόμενον, das der LXX und Peš zufolge als Singular מכֵרָתָם zu lesen sein dürfte. Der Zusammenhang fordert die Bedeutung „Schwester“ oder „nächste Verwandte“. Dem Stamm מכר wird nun von Fürst[1]) die Bedeutung „zusammenbinden“ beigelegt. Sonach wäre es nicht unmöglich, daß מכֵרָה „die eng Verbundene“ oder „Verwandte“ bedeutete (vgl. אָחוֹת „Schwester“ und das mischnische אָחָה „verbinden“)[2]).

V. 6. In den beiden Sätzen: „In ihre Versammlung gehe nicht, meine Seele, in ihre Gemeinschaft tritt nicht ein, meine Leber“ werden „Seele“ und „Leber“ meistens auf Jakob bezogen, indem man in denselben eine Umschreibung von „ich“ erblickt. Allein diese Worte, die offensichtlich Mahnungen für die Zukunft enthalten, nehmen sich im Mund des sterbenden Patriarchen seltsam aus. Dieser steht doch eben im Begriff, die Erde zu verlassen. Damit fällt für ihn von selber die Gelegenheit weg, in jene Versammlungen gehen zu können. Deshalb ist eine derartige Abmahnung seiner Seele völlig zwecklos. Vielmehr sind jene

---

1) Hebr. u. chaldä. Handwörterbuch über d. A. T.

2) Möglich wäre auch ein Zusammenhang mit מְכוּרָה „Abstammung, Ursprung“.

Worte „Seele“ und „Leber“, letzteres Synonym zu „Gemüt, Herz“, als Vokative und als Koseworte aufzufassen. Sie richten sich an eine vom Sprecher völlig verschiedene Persönlichkeit; sie gelten dem israelitischen Leser, dem der Glossator eine Warnung etwa folgenden Inhalts geben will: „Nimm dir an Dina, Simeons und Levis Schwester, ein warnendes Beispiel. Diese ging aus Neugier fort, „um die Töchter des Landes anzusehen. Da erblickte sie Sichem, der Sohn Chamors, des chiwwitischen Landesfürsten, ergriff sie, näherte sich ihr und schwächte sie“ (Gen. 34, 1. 2). „Deshalb“, so ruft der Glossator dem Leser zu „geh doch nicht in ihre Versammlung“ d. i. in die der Heiden, „o meine Seele“ d. i. du, o Volksgenosse, den ich so lieb habe wie mein eigen Leben; „in ihre Gemeinschaft begieb dich nicht, o du meine Leber“ d. i. mein Geliebter. Der Schluß des Verses „denn in ihrem Zorn haben sie Männer umgebracht“ gliedert sich an V. 5 an und erklärt, worin die Rache der beiden Brüder bestanden habe (vgl. Gen. 34, 25 „sie überfielen die sorglose Stadt und töteten alle Männer“). Da sie sich nach Gen. 34, 27 ff. auch der Schaf- und Rindsherden bemächtigten, und da es ihnen mehr um Rache zu tun war, ist עִקְּרוּ שׁוֹר „sie zerschnitten den Rindern die Sehnen der Hinterfüße“ im eigentlichen Sinne zu nehmen[1]).

V. 7. Die Wiedergabe von אָרוּר אַפָּם mit „verflucht sei ihr Zorn“ ist an sich nicht unrichtig, aber der erzählende Tenor des ganzen Simeon-Levi-Spruches legt es nahe, auch hier einen solchen anzunehmen und demgemäß zu übersetzen: „Verflucht wurde ihr Zorn“. Der Glossator dachte vielleicht an Gen. 34, 30 „Jakob sprach zu Simeon und Levi: Ihr habt mich ins Unglück gestürzt, indem ihr mich verhaßt machtet bei den Einwohnern des Landes“[2]).

1) s. Zapletal, Alttestamentliches 1903 S. 30.

2) Das Gegenteil wird im Buch der Jubiläen 30, 17 berichtet: „es gereichte ihnen zur Gerechtigkeit“ und 23 „es wurde zum Segen aufgeschrieben“.

Die folgende Vershälfte „ich will sie verteilen in Jakob und will sie zerstreuen in Israel" bezieht sich wiederum auf die Heiden. Sie enthält die Begründung zu der in V. 6 ausgesprochenen Warnung vor dem Umgang mit Heiden und will besagen: „Wer sich mit Heiden einläßt, begiebt sich in die Gefahr, das Schicksal der Heiden teilen zu müssen, nämlich den wahren Israeliten als Sklave zugeteilt zu werden."

V. 8. In dem Spruch über Juda „dich werden deine Brüder preisen" ist nach allgemeiner Annahme letzteres Wort, „sie preisen dich" יוֹדוּךָ, gewählt, um auf den Namen Juda יְהוּדָה anzuspielen. Auch das Wort „Hand" יָדְךָ in dem Zustandssatz „deine Hand am Nacken deiner Feinde" mag eine solche Anspielung auf Juda enthalten.

V. 9. Neben Ruben und Joseph ist Juda der einzige Jakobssohn, der in diesen Sprüchen direkt angeredet wird. Deshalb dürfte der Versteil „ein Löwenjunges ist Juda" eine Glosse darstellen, die sich als solche eben durch die Anwendung der dritten Person verrät. Den Anlaß zu dieser Glosse gab vielleicht eine Ableitung des Namens Juda von einem Stamm הדד (arab.) „anfahren, zerreißen". Im folgenden dürfte statt „vom Raub, mein Sohn, bist du heraufgestiegen" מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ zu lesen sein: „weil man meine Kinder zerreißen wollte, hast du dich erhoben" מִטְּרֹף בָּנַי עָלִיתָ (der causative Gebrauch von מִן „wegen, infolge von" ist sehr häufig [1]). Bei den beiden nachfolgenden Verba כָּרַע רָבַץ dürfte mit LXX ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ebenfalls die zweite Person zu lesen sein כָּרַעְתָּ וְרָבַצְתָּ „du hast dich (zum Sprunge) niedergekauert und hast gelauert", um über die Feinde, falls sie nochmals einen Angriff auf seine Brüder wagen sollten, herzufallen. Da in V. 4 die historische Begründung späteren Ursprungs ist, dürfte dies auch hier der Fall sein.

---

1) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. 1889 S. 370, 2.

V. 10. Die beiden Verse 10 und 11, die allem nach ein Zitat aus einer verlorengegangenen Schrift sind, sollen vermutlich einen Beleg für die Ableitung des Namens Juda von dem Stamme הָדָה „führen, leiten“ bringen, des Inhalts, daß die Herrschaft oder Leitung bei Juda bis zur messianischen Endzeit verbleiben werde. Das vielgedeutete[1]) Wort שִׁילֹה entspricht dem babylonischen šîlu „Herrscher, König“[2]). Gemeint ist der messianische König.

V. 11. Auf die messianische Zeit weist auch die in diesem und dem folgenden Vers erwähnte „Fülle des Weines“ hin. Dieselbe ist das Zeichen der neuen wunderbaren Fruchtbarkeit des Landes. Der Wein nimmt überhaupt eine hervorragende Stellung in den Bildern der messianischen Endzeit ein (Amos 9, 13; Joel 4, 18)[3]). Zu der Ankündigung, daß der šîlu שִׁילֹה „an einen Weinstock seinen Esel binden werde“, ist zu bemerken, daß auch Zacharias 9, 9 den messianischen Friedenskönig auf einem Esel reiten läßt.

V. 12. Nicht bloß Wein, sondern auch Milch ist charakteristisch für die Messiaszeit. Darum ißt der Messias, der Bringer einer neuen Zeit, bei Isaias 7, 15. 22 Milch und Honig[4]). Auch hier heißt es vom Messias „es funkeln seine Augen von Wein und seine Zähne sind weiß von Milch“ d. h. sie triefen von Milch, an der er Ueberfluß hat.

V. 13. Der Spruch über Zabulon „Zabulon wohnt am Meeresufer“ kann sich nicht auf die nachmosaische Zeit beziehen; denn nach der Einwanderung in Kanaan hatte der Stamm Zabulon seinen Wohnsitz nicht am Meer; von demselben war er vielmehr durch die Nachbarstämme Asser und West-

---

1) s. Zapletal l. c. S. 33 ff.

2) Muß-Arnolt, Assyr. engl. deutsches Handwörterbuch 1905, S. 1036 s. v. šêlu, šîlu.

3) Benzinger, Hebr. Archäologie 2. Aufl. 1907 S. 362 A. 1.

4) Benzinger l. c. S. 66 A. 1.

manasse getrennt. In dem Wort יִשְׁכֹּן „er wird wohnen" mag man eine Anspielung auf die dritte Silbe des Namens Zabulon זְבוּלֻן, die als לֻן „wohnen" gedeutet wurde, erblicken und in יַמִּים „Meere" eine solche auf die beiden ersten Silben, die als זוּב = babylon. zuabbu „Ozean"[1]) erklärt wurden. Vielleicht war auf diese Ausdeutung eine volksetymologische Erklärung des Eigennamens אִיזֶבֶל „Jezabel" als „Küsten" אִי „bewohnend" זְבֻלָה von Einfluß. „Das Wohnen am Ufer des Meeres" fand später eine nähere Erklärung durch den nachfolgenden Satz „er sendet (יַאֲרִיךְ = LXX παρατενεῖ) an dem Ufer Schiffe bis nach (עַד = LXX ἕως) Sidon" (so mit LXX zu lesen statt des unverständlichen „und er am Ufer der Schiffe und seine Seite nach Sidon"). Da dieser Ausspruch viel mehr auf den Stamm Asser, der am Meere zunächst Phönizien wohnte[2]), paßt, dürfte es sich hier um ein Zitat handeln, das von einem Glossator zur Erläuterung des Satzes „Zabulon wohnt am Meeresufer" hieher gesetzt wurde und zwar aus einer Stelle, die nicht von Zabulon, sondern von Asser handelte. Anlaß zu der Beiziehung dieser Stelle bot wohl das in jenem Satze vorkommende Wort לְחוֹף „am Ufer", das sich auch in dieser Glosse wieder findet (לְחוֹף אֳנִיֹּת).

V. 14. Statt „Issakar ist ein knochiger Esel" חֲמֹר גָּרֶם dürfte nach LXX τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν zu lesen sein: „Issakar strebt nach Leckerbissen", חָמַד גַּר im Sinn von לֶחֶם חֲמֻדוֹת Dan. 10, 3 „leckere Speise". Dieser Spruch beruht, wie der über Zabulon, auf einer Zerlegung des Namens in einzelne Silben und zwar wurden die ersten zwei Silben יִשָּׂשׂ als אֲשִׁישָׁה „Weinbeerkuchen" und die dritte

1) Muß-Arnolt l. c. S. 272 s. v. zabu.

2) Richter 5, 17 אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים „Asser wohnt am Meeresufer"; Jos. 19, 24 ff.

כָר als גָר „er erstrebt" oder „er verlangt" (von גור angreifen, streben" vgl. petere) gedeutet. Der darauffolgende Satz „er lagert an den Ufern" (l. הַמִּשְׁפְּתַיִם, eine Bildung von שָׂפָה „Ufer" mit מ locale [1]) bringt sogar eine zweite Ausdeutung des Namens Issakar. Sie erklärte יִשָּׂשׂ durch ein Wort, das dem babylonischen ašāšu „Wohnung, Lagerstätte" [2]) entspricht, das aber im Hebräischen sich, wohl zufällig, nicht mehr findet. Die Endsilbe כָר deutete sie durch ein Wort, das dem babylonischen kāru „Uferdamm, Ufer" [3]) entspricht.

V. 15. Auch dieser Vers enthält in seiner zweiten Hälfte nach allgemeiner Annahme ein auf den Namen Issakar bezügliches Wortspiel. Hier wird Issakar יִשָּׂשכָר als אִישׁ שָׂכָר „Lohnarbeiter" in dem folgenden Spruch gedeutet „er beugte die Schultern zum Tragen und wurde ein Frohnknecht". Dagegen gehört die erste Vershälfte „er sah, daß der Platz der Niederlassung gut und daß das Land schön sei" zu dem im folgenden Vers 16 genannten Jakobssohn Dan. Der Spruch bezieht sich auf die nach dem Norden Palästinas erfolgte Auswanderung des Stammes Dan (vgl. Richter 18, 1 ff. „wir haben das Land beschaut: es ist in der Tat sehr gut").

V. 16. In dem Spruch über Dan findet sich nach allgemeiner Annahme ebenfalls ein Wortspiel vor: דָּן יָדִין „Dan schafft Recht".

V. 17. Statt „es sei" יְהִי ist mit LXX καὶ ἐγενήθη „es war" וַיְהִי zu lesen. Im folgenden dürfte der Name Dan דָּן einer irrigen Lesung eines Demonstrativpronomens „dieser" דֵּן (aram.) sein Dasein verdanken. Der ganze Vers bezieht sich nämlich auf den Stamm Gad. Von diesem wird

---

1) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. S. 230.
2) Muß-Arnolt S. 122 s. v. ašašu.
3) Muß-Arnolt S. 428.

in V. 19 gesagt „er wird in ihre Ferse beißen" וְהוּא יָגֻר עֲקֵבָם. Dieser letztere Spruch veranlaßte, vielleicht im Zusammenhalt mit Gen. 3, 15 „du wirst ihr in die Ferse stechen" oder einer ähnlichen Stelle, die jetzt in V. 17 stehende Glosse „es war dieser eine Schlange am Weg, eine Lauernde" (= LXX ἐγκαθήμενος צֹפֶן; daraus später צִפְעֹנִי „Giftschlange" und zuletzt שְׁפִיפֹן des MT) „am Pfad, die das Roß in die Fesseln beißt, so daß sein Reiter rückwärts herabfällt". Diese Glosse wurde, statt hinter V. 19, später vor dem dazu gehörigen Spruch in den Text eingefügt.

V. 18. Das in der eben besprochenen Glosse vorkommende Partizipium צֹפֶן „eine Lauernde" ist von einem späteren Glossator, der es entweder als צֹפֶה oder als צִפְיוֹן las, mit dem Verbum צָפָה „warten, hoffen" zusammengebracht worden. Den von ihm vermuteten Gegenstand dieser Hoffnung deutete er durch ein Zitat an: „auf deine Hilfe, Herr, hoffte ich".

V. 19. Der Spruch über Gad „Gad werden Räuberscharen angreifen, er aber wird sie in ihre Ferse" (עֲקֵבָם, nach LXX Peš gehört das מ vor אָשֵׁר in V. 20 hieher) „beißen" enthält nach allgemeiner Ansicht drei Anspielungen auf den Namen Gad גָּד׃ גְּדוּד „Räuberscharen", יְגוּדֶנּוּ „sie greifen ihn an", und יָגֻד "er beißt, sticht" von (גָּדַד „einschneiden").

V. 20. Der Spruch über Asser enthält eine zweifache Erklärung des Namens Asser: 1) „glücklich" אָשֵׁר, 2) „Land" אָשֵׁר = babylon. ašru „Ort, Land". Statt „fett ist sein Brot" שְׁמֵנָה לַחְמוֹ ist nach Peš und Targum Onkelos nämlich zu lesen „fett ist sein Land" נַחֲלָתוֹ.

V. 21. Auch der Spruch über Naphtali enthält eine Ausdeutung des Namens. Statt der jetzigen Punktation des Textes אַיָּלָה שְׁלֻחָה הַנֹּתֵן אִמְרֵי שָׁפֶר „N. ist eine losgelassene Hirschkuh, die schöne Lämmer wirft" dürfte nach LXX zu lesen sein: „N. ist eine frei emporwachsende Terebinthe אֵילָה,

die schöne Zweige אֲמִירֵי treibt". Die erste Silbe des Namens Naphtali נַפְתּ wurde von dem Verbum פָּתָה „weit, breit sein" abgeleitet, die beiden anderen אֵלִי von den Nomen אֵילָה „Terebinthe".

V. 22. In diesem Vers wird an Stelle Josephs der Name seines Sohnes Ephraim ausgedeutet. Der Spruch „ein Stier" (l. בֶּן־פָּרָת mit der älteren Femininendung ät statt בֵּן; פֹּרָת) „ist Joseph" enthält ein Wortspiel auf den alten Namen אֶפְרָת „Ephraim"[1]). An diese Worte schlossen sich ursprünglich unmittelbar die Schlußworte des Verses an „der Sproß (עֱלִי vgl. babylon. alū[2])) „des Stieres" (שׁוֹר statt MT שׁוּר „Mauer"). Das jetzt Dazwischenliegende ist eine spätere Glosse, die das seltenere Wort עֱלִי „Sproß" zu erklären suchte durch „ein kleiner" (l. צָעִיר = LXX νεώτατος statt MT צָעֲדָה „sie schreitet einher") „Nachkomme" (l. בְּ nach LXX υἱός μου statt MT בָּנוֹת „Töchter"). Das Merk- oder Stichwort zu dieser Glosse bildet das unmittelbar voraufgehende עֱלֵי עָיִן „Sproß des Auges"; letzteres vertritt hier, wie in Os. 10, 10, das Wort „Stier" שׁוֹר, das wegen des bekannten ephraimitischen Stierdienstes von dem Glossator perhorresziert wurde.

V. 23. Das hier angewandte Bild „es reizen ihn und es bekämpfen ihn Pfeilschützen" scheint von der Jagd auf Wildochsen genommen zu sein.

V. 24. Hier ist statt des unverständlichen „es bleibt in Beständigkeit sein Bogen" וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ nach LXX zu lesen „aber zerbrochen" וַתִּשָּׁבֵר καὶ συνετρίβη „wurde durch den Gewaltigen" (vgl. Job 12, 19; gemeint ist Joseph)

---

1) Gunkel, Genesis 1902 S. 426.

2) Muß-Arnolt l. c. S. 39; Holzinger, Genesis 1898 S. 261 nach Zimmern.

ihr Bogen קַשְׁתָּם; ebenso ist statt „und flink וַיָּפֹזּוּ waren die Arme seiner Hände“ יָדָיו nach LXX zu lesen „und zerschmettert“ (וַיְּפֻזְּרוּ) „wurden die Arme ihrer Hände“ יְדֵהֶים. Die nächsten drei Worte weisen eine tendenziöse Punktation der Masoreten auf; statt „durch den Stier אַבִּיר Jakobs“ d. i. Joseph, punktierten sie „מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב „durch den Helden Jakobs“ d. i. Gott, um ja keinen Anklang an die israelitische Stierverehrung aufkommen zu lassen[1]). Daß übrigens die Worte אביר־יַעֲקֹב schon frühzeitig auf Gott bezogen worden sind, lehren die zu Anfang des V. 25 stehende Worte „durch den Gott deines Vaters“ מֵאֵל אָבִיךָ. Dieselben stellen sich bei näherem Besehen als eine erläuternde Glosse zu אביר יעקב dar. Als Stich- oder Merkwort zu dieser Glosse dienten die, nochmals am Schluß des V. 24 sich vorfindenden, Worte „durch den Stier Jakobs“ (vgl. LXX A ἐκεῖθεν ὁ κατισχύσας Ἰακώβ). Freilich sind diese letzteren nurmehr in abgeänderter Form auf uns gekommen; denn die Präposition „durch“ (eigentl. „durch die Hände“ מִידֵי) ist durch den Ausdruck „durch den Namen“ מִשֵּׁם ersetzt worden und zwar, wie es scheint, zur Vermeidung des Anthropomorphismus „durch die Hände“ Gottes מִידֵי אֲבִיר יעקב. Noch später, jedoch schon vor der LXX, wurde מִשָּׁם (LXX ἐκεῖθεν) statt מִשֵּׁם gelesen. Im MT entstand schließlich durch Buchstabenversetzung die jetzige Lesart רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל „der Hirte, der Stein Israels“.

V. 25. Von hier an beginnt der eigentliche Segen über Joseph. War bisher von ihm nur in der dritten Person die Rede, so wird er jetzt direkt angeredet. Vor den Worten „und es helfe dir“ scheinen ein paar andere Worte, darunter die Anrede, ausgefallen zu sein; denn nur so er-

---

1) Zapletal l. c. S. 48.

klärt sich die Verbindungspartikel „und". Statt וְאֵת שַׁדַּי ist nach LXX ὁ θεὸς ὁ ἐμὸς zu lesen: אֵל שַׁדַּי. Da das folgende „und mit Segnungen der unten lagernden Tiefe" תְּהוֹם sich im sog. Mosessegen (Deut. 33, 13) wörtlich wieder findet, ist die durch LXX gestützte Lesung „und mit Segnungen der unten befindlichen Erde" תֵּבֵל vorzuziehen.

V. 26. Anerkanntermaßen ist statt הוֹרַי „meine Eltern" mit LXX ὀρέων zu lesen: „Berge" הַרְרֵי. Die Berge von 'Ad und die Hügel von Elam (עֵילָם statt עוֹלָם) sind bestimmte geographische Begriffe. „Segnungen" nach LXX im Sinn von Segensfülle. Der Spruch „sie mögen kommen auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder" stammt aus dem vorhin genannten Mosessegen (Deut. 33, 16); denn in seinen Zusammenhang paßt die dritte Person, während dies in der vorliegenden Stelle, wie der Augenschein lehrt, nicht der Fall ist.

V. 27. Endlich geht auch der Spruch über Benjamin von der Deutung des Namens aus. Benjamin wird „ein Wolf" genannt. Der Name dieses Tieres זְאֵב scheint in der Volksetymologie mit dem fast gleichlautenden שֵׂיב „Greis, alter Mann" zusammengebracht worden zu sein. Dies ist sicher im Babylonisch-Assyrischen der Fall. Das Ideogramm für zîbu „Wolf" ist Nu-um-ma [1]). Nun bedeutet Nu „Mann" zikru [2]) und um-ma (eigentl. nichts anderes, als ūmē „Tage") „alt" paršamu [3]). Das Ideogramm für „Wolf" Nu-um-ma hat also den Sinn „alter Mann, Greis" oder „Mann von (vielen) Tagen". Daß der Wolf so genannt wurde, hat offenbar seinen Grund in der Aehnlichkeit seines Namens zîbu mit šîbu „Greis" [4]). Die Ausdeutung des Namens Benjamin

1) Muß-Arnolt l. c. S. 273 s. v. zibu.
2) l. c. S. 281 s. v. zikru.
3) l. c. S. 839 s. v. paršamu.
4) l. c. S. 1001 s. v. šêbu.

בִּנְיָמִי als „Sohn von (vielen) Tagen" d. i. Greis בֶּן־יָמִין hat nun hier die Verbindung mit „Wolf" veranlaßt. Die auffallende Zeitbestimmung in dem darauffolgenden Spruch „er raubt am Morgen, frißt bis zum Abend" (l. עַד־לָעֶרֶב statt "עַד וְלָ") dürfte sich aus einer zweiten Deutung von Benjamins Namen erklären lassen: „zwischen בֵּין den Tagen" יָמִי d. i. den Tageszeiten Morgen und Abend oder innerhalb der Tageszeiten. Eine dritte Deutung enthält der Spruch „er verteilt" (בִּין vgl. arab. bāna „teilen") „Beute" (מְנִי oder מָנָה „Gabe, Anteil").

Uebersetzung.

2. Kommt herbei und horchet auf, ihr Jakobssöhne und hört auf Israel, euren Vater!

3. Ruben, mein Erstgeborener bist du (meine Kraft)[1]) und der Erstling meiner Stärke (sowohl ein Vorzug an Würde, als ein Vorzug an Macht).

4. (Du bist wie Wasser aufgewallt), brause nicht auf, (denn du hast das Lager deines Vaters bestiegen), [damals hast du das Lager entweiht, du hast bestiegen.]

5. Simeon und Levi, die Brüder, haben gerächt die Vergewaltigung ihrer Schwester;

6. (in ihre Versammlung geh' nicht, o meine Seele, in ihre Gemeinschaft tritt nicht ein, o mein Herz!) denn in ihrem Zorn haben sie Männer getötet und in ihrer Willkür Rindern die Sehnen durchschnitten.

7. Verflucht wurde ihr Zorn, weil er heftig, und ihre Wut, weil sie grausam war (ich werde sie verteilen in Jakob und zerstreuen in Israel).

8. Juda, dich werden deine Brüder preisen; deine Hand ist am Nacken deiner Feinde; vor dir werden sich neigen die Söhne deines Vaters;

1) ( ) erste, [ ] zweite Glossierung.

9. (Ein Löwenjunges ist Juda) weil man meine Söhne zerreißen wollte, hast du dich erhoben, dich niedergekauert und gelauert wie ein Löwe, den niemand zu stören wagt.

10. Nicht wird das Szepter von Juda weichen noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen, bis daß ein König kommt und diesem die Völker gehorchen.

11. Er bindet an den Weinstock seinen Esel und an die Rebe sein Eselsfüllen; er wascht im Weine sein Gewand und im Traubenblute seinen Mantel;

12. Die Augen funkelnd von Wein und die Zähne weiß von Milch.

13. Zabulon wohnt am Ufer des Meeres (und er sendet an dem Ufer Schiffe bis nach Sidon hin).

14. Issakar strebt nach Leckerbissen; er lagert an den Ufern;

15. (Er sah, daß der Platz der Niederlassung gut und daß das Land schön sei). Er beugte die Schultern zum Tragen und wurde ein Frohnknecht.

16. Dan richtet sein Volk, wie einer der Stämme Israels.

17. (Es war dieser eine Schlange am Weg, eine Lauernde am Pfad, die das Roß in die Fesseln beißt, so daß sein Reiter rückwärts herabfällt.)

18. [Auf deine Hilfe, o Herr, habe ich gehofft.]

19. Gad, ihn werden Räuberscharen angreifen, aber er wird sie in ihre Ferse beißen.

20. Asser, fett ist sein Land und er liefert Leckerbissen für Könige.

21. Naphtali ist eine frei emporwachsende Terebinthe, die schöne Zweige treibt.

22. Ein Stier ist Joseph, ein Stier (der Sproß des Auges, ein kleiner Sprößling), der Sproß eines Stieres.

23. Es haben ihn gereizt (und es haben mit ihm ge-

kämpft) und ihn bekämpft Pfeilschützen,

24. aber zerbrochen wurde durch den Gewaltigen ihr Bogen und zerschmettert wurden die Arme ihrer Hände durch den Stier Jakobs (durch den Stier Jakobs, durch den Gott deines Vaters).

25. Es helfe dir mein Gott und er segne dich mit Segnungen des Himmels oben und mit Segnungen der Erde unten (mit Segnungen an Brüsten und Schoß).

26. Die Segnungen deines Vaters übertrafen die Segnungen der Berge von Ad und die Segnungen der Hügel von Elam, (sie mögen kommen auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder).

27. Benjamin ist ein Wolf; er raubt am Morgen und frißt bis zum Abend; er teilt Beute aus.

2.

Christus und Sokrates bei Justin.

Von P. **Johannes Maria Pfättisch** O. S. B., Scheyern.

In seiner Dogmengeschichte zieht Harnack eine Parallele zwischen Christus und Sokrates bei Justin[1]): „Sokrates hat in Kraft der ‚Vernunft' den Aberglauben (d. i. die Nichtigkeit und den Betrug der bösen Dämonen) aufgedeckt; in Kraft derselben Vernunft hat es der Lehrer getan, dem die Christen folgen; aber dieser Lehrer war die Vernunft selber; sie war in ihm sichtbar, ja sie ist in ihm leibhaftig erschienen. — Ist das Philosophie oder ist es Mythus? Das Paradoxeste, was der Apologet mitzuteilen hat, knüpft er an die höchste Erinnerung, die seine Adressaten als Philosophen besitzen. In demselben Satze, in welchem er Christus

1) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 465.

als den Sokrates der Barbaren, das Christentum somit als sokratische Lehre erscheinen läßt, trägt er eine unerhörte Auffassung vor: der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft Gottes".

Mythus ist das nicht, auch nicht reine Philosophie, gerade so wenig wie reine Theologie. Es spricht da eben Justin, der gläubige Christ im Philosophenmantel, bei dem Glauben und Wissen sich zu einträchtigem Bund die Hand gereicht haben. Uebrigens kann ja Harnack das Christentum als sokratische Lehre bezeichnen, Justin wäre aber so etwas nie eingefallen; denn dieser weiß nur, daß Sokrates Christ war, also schon eine Art Christentum besaß. Daß der von Harnack angezogene Eingang der ersten Apologie nie berechtigt, Christum als Sokratiker erscheinen zu lassen, weiß er selber und er hat darum auch in seiner Rektoratsrede „Sokrates und die alte Kirche" [1]) diese Parallele fallen lassen, freilich nur, um sie an einer anderen Stelle Justins ausgesprochen zu finden. Wir fragen nach einer Begründung, müssen aber gestehen, daß uns eine solche weder in der Rede noch in der Dogmengeschichte geboten wird. Harnack führt wohl verschiedene Belegstellen aus Justin an, aber die Stellen sind nicht einmal in allem getreu wiedergegeben und ganz aus ihrem Zusammenhang herausgerissen; es wird gar kein Versuch gemacht, sie aus der religiös-philosophischen Gesamtanschauung Justins heraus zu erklären und so fühlen wir uns unsicher und unbefriedigt und wir bedauern das um so mehr, da ja gerade Justin in dieser Frage eine führende Stellung eingeräumt werden muß.

„Es sind die christlichen Apologeten gewesen", so beginnt auch Harnack den Abschnitt seiner Rede, der Justin gewidmet ist, „die ihn (d. h. den Namen Sokrates) aufgenommen haben, jene Männer, die das Christentum auf dem Boden der griechischen Philosophie, ja überhaupt des Griechentums hinüberpflanzten. Und — daß ich es gleich sage —

1) Berlin 1900.

der Erste, der dies mit ungemeiner Energie getan hat, ist zugleich derjenige, der Christus und Sokrates einander am nächsten gerückt hat, der Apologet Justin" (S. 8). Zur Erklärung dieser Tatsache wird der schon in der Dogmengeschichte gebrachte Grund wiederholt: Justin „weiß, daß seine kaiserlichen Adressaten Sokrates über alles schätzen" [1]; aber auch „er selbst ist als Christ ein Verehrer des Sokrates geblieben, und darum argumentiert er zuversichtlich und unbefangen von ihm aus für die Christen und für Christus" (S. 9).

Solche Aufstellungen sind, wenn auch nicht ganz unberechtigt, so doch stark übertrieben; es dürfte sich einer wohl keine leichte Aufgabe stellen, wenn er nachweisen wollte, daß Justin wirklich ein Verehrer des Sokrates geblieben ist. Denn damit, daß gesagt wird, Sokrates habe gelitten wie jetzt die Christen leiden müßten, ist noch lange nicht erwiesen, daß er auch für Justin ein Gegenstand besonderer Verehrung gewesen ist. Wir müssen aber, um die Stellung Justins zu Sokrates und noch mehr, um die Stellung des Sokrates zu Christus bei Justin richtig beurteilen zu können, den Werdegang des Apologeten und namentlich die Grundzüge seiner philosophischen Theologie uns vor Augen halten und dürfen bei der Interpretation einzelner Stellen nie die Fühlung damit verlieren. Es wäre auch nicht gerechtfertigt, einseitig bloß die Apologien herzunehmen, außer man hätte die Ueberzeugung, daß dort Justin wesentlich anders denkt als im Dialoge. Justin hatte sich aber seine Anschauung schon gebildet, als er seine Apologien schrieb, und es ist in der Tat derselbe Justin, der in den Apologien und der im Dialoge zu uns spricht.

Justin, der unermüdliche Gottsucher, hat die Wahrheit

1) Aber nicht hat Justin deshalb „seine Schrift durchflochten mit platonischen Zitaten und mit Anspielungen auf die letzten Reden des Philosophen"; das tat Justin, weil er durch und durch ein Schüler Platos war.

schon bei den Stoikern gesucht, sie aber dort nicht gefunden, weil ihm die stoische Gotteslehre nicht entsprach, wenn er auch ihre Sittenlehre in vielem nicht übel fand [1]). Er ging zu Plato; bei diesem glaubte er die Erfüllung seiner kühnsten Hoffnungen erwarten zu dürfen, bis plötzlich der Greis am Meeresstrande vor ihm auftauchte und ihm zeigte, daß die Seele nimmer aus eigenen Kräften Gott schauen könne, sondern nur dann, wenn sie mit dem heiligen Geist geschmückt sei [2]). Justin wandte sich jetzt dem Christentum zu und fand, daß dies die allein untrügliche und nützliche Philosophie sei [3]). Aber damit hat er durchaus nicht mit all dem gebrochen, was er bisher für wahr und gut gehalten hatte; er hatte manches von den Stoikern behalten und er blieb vor allem ein eifriger Anhänger Platos, mehr wohl, als er es selbst ahnte. Darin liegt gerade seine Bedeutung, daß er das Wissen nicht von sich warf und im Glauben ruhte, sondern wohl im Glauben ruhte, aber das Wissen mit dem Glauben harmonisch zu verbinden trachtete. Warum sollte er sich da nicht auch jetzt noch an Sokrates erinnern, der ihm ehedem eine lichte Gestalt, vielleicht ein Ideal geschienen hatte? Wie aber stellte er sich nun als Christ zu Sokrates, und nicht bloß zu Sokrates, sondern überhaupt zu den Philosophen, ja zu allen Heiden, namentlich denen, die vor Christus gelebt haben? Das ist die erste Frage — ob Sokrates unter dieser Schar eine Sonderstellung zukommt, wird sich dann unschwer ermitteln lassen.

Hat Sokrates das Ziel der Philosophie, Gott zu schauen, erreicht, bezw. wird er es am Weltende [4]) erreichen? Nach Justin muß die Seele mit dem heiligen Geist geschmückt sein, wenn sie Gott schauen soll; mit dem heiligen Geiste

1) Dial. 2, (ed. Otto) 8 E f; Ap. II 7 f, 220 A ff.

2) D. 2 ff., 8 C ff. 16 C.

3) D. 8, 32 C.

4) Vgl. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus. Freiburg 1906, 246 f.

wird sie offenbar geschmückt bei der Taufe, weil da der reuige Mensch im Bade der Reue und der Erkenntnis Gottes, im Wasser des Lebens[1]) mit dem heiligen Geiste getauft[2]) und aus einem Kinde des Zwanges und der Unwissenheit ein Kind der Auserwählung und des Wissens wird und Vergebung seiner Sünden erlangt[3]). Aber den Menschen, die vor Christus lebten und die Taufe darum nicht empfangen konnten, war die Möglichkeit des Heiles keineswegs benommen. Das spricht Justin wiederholt unzweideutig aus.

Im 45. Kapitel des Dialoges fragt Trypho, ob die, welche nach dem Gesetze des Moses gelebt haben, in gleicher Weise bei der Auferstehung der Toten leben werden wie Jakob und Henoch und Noe. Justin antwortet mit einem entschiedenen Ja. „In dem Gesetze des Moses ist denen, die ihm folgen, das von Natur aus Gute, Fromme und Gerechte vorgeschrieben; da die, welche das überhaupt und von Natur aus und ewig Gute taten, Gott wohlgefällig sind, so werden sie auch gleich den Gerechten, die vor ihnen lebten, d. h. gleich Noe, Henoch, Jakob u. a. bei der Auferstehung durch Christus gerettet werden mit denen, die erkannt haben, daß dieser Christus der Sohn Gottes ist, der auch vor dem Morgenstern und dem Monde (also schon zur Zeit dieser Juden) war und durch die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids Fleisch annehmen und geboren werden wollte; durch diese Heilsordnung sollten die Schlange, die am Anfang gefrevelt hatte, und die Engel, die sich ihr gleichgemacht hatten, überwältigt, der Tod sollte beschämt werden und bei der zweiten Ankunft Christi von denen, die Christo glauben und wohlgefällig leben, gänzlich ablassen und später überhaupt nicht mehr existieren, wenn die einen zu unaufhörlicher Strafe im Feuer verurteilt sind,

1) D. 14, 50 C.
2) D. 29, 98 C.
3) Ap. I 61, 166 C.

die andern aber ohne allen Schmerz, unvergänglich und unsterblich bei Christo weilen". In scharfem Grundriß hat uns da Justin seine Lehre gezeichnet; das ist Christus bei ihm, der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte, auf den alles zustrebt, von dem alles gerettet oder geschlagen wird. Um der Menschen willen hat er die Welt geordnet (als Logos Gottes) [1]); auf die Erde ist er gekommen, um Satan, den Erzfrevler, und seine Genossen, die abgefallenen Engel, zu stürzen, offenbar, weil sie die Menschen von Gott abgewendet und zu allem Bösen verführt, ins Unglück gestürzt haben. Die Stelle ist sodann für uns darum von Wichtigkeit, weil Justin hier zu einem Juden spricht und doch die Heiden den Juden im wesentlichen gleichstellt, wenn er sie auch nicht direkt nennt. Denn die Juden werden nicht gerettet, weil sie das Gesetz des Moses befolgt haben, sondern weil sie das von Natur Gute getan haben, das ihnen wohl im Gesetz vorgeschrieben war, offenbar aber auch von den Heiden erkannt und befolgt werden konnte. Daß Justin die Heiden nicht nennt, ist nur klug von ihm; er weiß ja, welchen gewaltigen Anstoß er Trypho damit geben würde.

Lassen wir uns nun aber von Justin auch direkt sagen, ob die Heiden gerettet werden können. Darüber gibt uns das 46. Kapitel der ersten Apologie jeden wünschenswerten Aufschluß; es ist das Gegenstück zu der besprochenen Stelle des Dialoges: „Christus, könnten einige einwenden, ist ja erst vor 150 Jahren geboren worden; also können alle Menschen, die vor ihm gelebt haben, nicht zur Verantwortung gezogen werden. Die Schwierigkeit läßt sich aber so lösen: Christus ist der Erstgeborne Gottes und der Logos Gottes, an dem das ganze Menschengeschlecht teilhatte; und die, welche mit dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden, wie unter den Griechen Sokrates, Heraklit und dergleichen, und unter den Barbaren Abraham, Ananias, Azarias und

1) Ap. I 10, 30 B f.

Misael, Elias und viele andere. Es waren also auch die, die vor Christus ohne Logos gelebt haben, schlecht und Feinde Christi und Mörder derer, die mit dem Logos lebten; die aber mit dem Logos gelebt haben und leben, sind Christen, ohne Furcht und ohne Schrecken". Ungenau ist es, wenn Harnack die Stelle so gibt: „Alle, die mit dem Logos gelebt haben, die waren Christen, wenn sie auch als Gottesleugner galten, wie unter den Griechen Sokrates" (S. 9). Sokrates wird ja gar keine Sonderstellung eingeräumt, seine Persönlichkeit wird nur ganz nebenbei erwähnt, er dient nur als Beispiel von den wohl wenigen Heiden, die mit dem Logos gelebt haben, und diesen Heiden gegenüber werden die Barbaren d. h. die Juden offensichtlich bevorzugt, nicht zwar, als ob sie etwas Wesentliches vor den Heiden vorausgehabt hätten, aber deswegen, weil es bei ihnen viel mehr Christen gab als bei jenen, so viele, daß Justin bitten muß, nicht alle aufzählen zu müssen, deren Taten und Namen er kennt. Was würde es auch nützen, wenn er etliche Dutzend Namen aus dem alten Testamente aufzählte, wenn er sich mühsam unter den Heiden noch den einen oder andern suchte, dem er den Ehrentitel eines Christen zuteilen könnte, da es sich doch hier um eine viel universellere Frage handelt: Gibt es Christen schon vor Christus oder erst seit Christus? Die Antwort lautet natürlich gerade so wie im Dialoge, nur ist sie hier noch viel klarer, weil keine Rücksichtsnahme auf jüdische Vorurteile geboten ist und auch die Bezeichnung der Logostreuen als Christen nicht den Anstoß erregen kann wie bei den Juden. Das Wichtigste aber ist, daß Justin hier auch den Grund angibt, warum die Guten durch Christus, wie schon im Dialog gesagt war, gerettet werden: Christus ist der Logos Gottes, er existierte schon vor seiner Menschwerdung und an ihm hatte das ganze Menschengeschlecht teil. Im Dialog hatte Justin die Logosidee selbstverständlich nicht so in den Vordergrund rücken können wie in den

Apologien, obwohl er sie nicht völlig beiseite läßt[1]); in den Apologien kann er darum auch die unbeschränkte Bedeutung Christi für die Welt und das Menschengeschlecht viel leichter zeigen, — daß aber Sokrates da zurücktreten, ja verschwinden muß, erhellt von selber. — Nicht direkt ausgesprochen ist in der Stelle, daß Christus Mensch geworden ist, um die Dämonen zu stürzen; Justin hat diesen Gedanken aber schon wiederholte Male vorher betont und verweist darauf wohl auch ausdrücklich; denn er fügt zum Schlusse bei, warum der Logos Mensch geworden sei, könne der Verständige aus dem Gesagten leicht entnehmen.

Damit haben wir die Stellung Christi bei Justin, soweit sie uns hier interessiert. Ganz durchdrungen von diesen Gedanken hat sie Justin natürlich nicht bloß an diesen zwei Stellen ausgesprochen, wo er gleichsam genötigt ist, seine Anschauung zu bekennen; wir begegnen ihnen auf Schritt und Tritt. Uns sollen nur etliche Stellen genügen; vor allem müssen wir die ansehen, in denen Sokrates erwähnt ist.

Gleich zu Beginn der ersten Apologie (c. 5) will Justin beweisen, daß die Dämonen es eigentlich sind, die den Christen zusetzen, nicht die Richter, die nur das Werkzeug in deren Hand sind. Das soll nun auch bewiesen werden, und Justin sagt, daß die Wahrheit gesprochen werden solle. „Die Dämonen, d. i. die gefallenen Engel und ihre Kinder, die sie aus Menschenweibern gezeugt haben, bewirkten durch allerlei Mittel, daß sie als Götter verehrt wurden. Als aber Sokrates durch wahre Vernunft und auf dem Wege der Untersuchung (d. h. wohl auf „sokratische" Art) dieses Treiben der Dämonen ans Licht bringen und die Menschen von den Dämonen abziehen wollte, da haben auch die Dämonen selber[2]) durch Menschen, die an der Schlechtigkeit ihre Lust hatten, bewirkt, daß er als Atheist und Gottloser

---

1) Vgl. D 61. 105, 212 A f. 376 C.

2) Das handschriftliche αὐτοί ist wohl nicht zu beanstanden; der Vergleich mit den Christen kommt erst im folgenden.

getötet wurde, weil er neue Gottheiten einführe. Und in gleicher Weise bewirken sie dasselbe gegen uns. Denn es wurde nicht nur unter den Griechen durch Sokrates vom Logos dieses (Treiben der Dämonen) zuschanden gemacht, sondern auch unter den Barbaren von ihm selbst, dem Logos, der Gestalt angenommen hat und Mensch geworden ist und Jesus Christus genannt wurde; diesem glauben wir und sagen darum, daß die Dämonen, die das taten, nicht nur nicht gut, sondern schlechte und ruchlose Dämonen sind". Justin zieht da eigentlich zwei Parallelen, eine zwischen Sokrates und den Christen und die andere zwischen Sokrates und dem Logos. Es hat aber die zweite eine ganz untergeordnete Bedeutung, sie dient nur zur Begründung der ersten und genau betrachtet, gibt sie nur einen Zug an, in dem die Christen von Sokrates abweichen. Sokrates hat selber durch den wahren Logos, durch seine Untersuchungen das Wesen der Dämonen aufgedeckt und sie bekämpft und hinwiederum wurde er von ihnen bekämpft. Auch die Christen haben von den Dämonen zu leiden; aber nicht selber haben sie ihre Ansichten über die Dämonen sich gebildet, sondern sie glauben dem persönlichen Logos, der sie darüber belehrt hat. Dies ist von Bedeutung, wie Justin an anderer Stelle zeigt; Sokrates folgte *seinem* Logos, dem immerhin irrtumsfähigen, die Christen folgen dem Logos schlechthin, bei dem sich kein Schatten von Irrtum finden kann.

Sokrates hat das Treiben der Dämonen verworfen, Christus auch. Sokrates wurde dafür von den Dämonen verfolgt, bis zum Tode — ist dasselbe nicht auch bei Christus der Fall? Wir sollten erwarten, daß Justin so schließt: Der Logos trat gegen die Dämonen auf und darum wurde er und ebenso alle seine Anhänger von diesen befeindet. Justin verfolgt die Parallele zwischen Sokrates und Christus nicht; das kann aber keinem auffallen, der seine Theologie kennt. Nie ja konnte er sagen, daß die Dämonen Christum

so wie Sokrates in den Tod gebracht haben. Christus ist Gott, kein Geschöpf; er steht als Gott nicht nur über den Engeln, die gut geblieben sind, sondern auch über den gefallenen; alle sind ja nur Geschöpfe, er ihr Gott. Er hat gelitten, weil der Vater es so wollte und weil er seinem Vater gehorsam war, nicht aber, weil er, wie seine Anhänger oder wie Sokrates, dem Ansturm der Dämonen unterlag. Wie nahe wäre es sonst für Justin gelegen, dies bei der Erklärung des 14. Verses vom Leidenspsalm 21: „Sie öffneten wider mich ihren Mund wie ein Löwe, der raubt und brüllt“ zum Ausdruck zu bringen? Aber er sieht in dem Löwen erst den Herodes, vor den der gefesselte Christus geführt wurde; der Löwe könnte aber auch ein Bild des Teufels sein — doch jetzt fällt jeglicher Hinweis aufs Leiden; die Prophezeiung ging vielmehr damals in Erfüllung, als der Teufel sich in der Gestalt des Versuchers dem Heiland nahte und wähnte, auch ihm wie Adam etwas anhaben zu können [1]). Ebenso erfüllte sich die Prophetie, die im Namen Israel liegt, bei der Versuchung; Israel heißt „siegender Mensch“ und „Kraft“: Christus überwand den Teufel, als dieser ihn stürzen wollte in der Wüste; besiegt und überwiesen mußte damals der Teufel von ihm weichen. Aber Christus wollte auch gelähmt werden in Not und im Ergreifen des Leidens, da er gekreuzigt werden wollte: auch dies wurde vorherverkündet im Kampfe Jakobs [2]). Möglich, daß hier Justin doch an ein Unterliegen dem Teufel gegenüber gedacht hat; aber Christus unterlag nur, weil er wollte, und gerade sein Unterliegen ist der Schrecken der Dämonen [3]); er ist der Gewaltige, der

1) D. 103, 368 C ff.

2) D. 125, 448 C ff.

3) D. 49, 170 C. Uebersehen wurde Ap. 63, 174 A, wo Justin sagt, daß der Logos, dessen Existenz schon vor der Menschwerdung zuvor ausgesprochen ist, es auf sich genommen hat auch zu leiden, was die Dämonen ihm von den unvernünftigen Juden antun ließen. Doch auch hier tritt der Unterschied zwischen Sokrates und Christus klar zu Tage: Sokrates wurde verfolgt und mußte unterliegen, Christus wurde verfolgt und

die Dämonen, die gegen ihn erbost sind, niederschmettern wird, wenn der Vater es will am Ende der Zeiten[1]). Die Kraft dazu hat er in sich, weil er die Kraft Gottes ist, und wenn er noch zuwartet, so hat das seine guten Gründe[2]). Die Feindschaft der Dämonen gegen ihn ist ohnmächtig; nur gegen seine Anhänger können sie ihre Wut auslassen. Darum hat er auch die Bitte um Rettung seiner Seele (Ps. 21, 21 f.) vor jeder Herrschaft der Dämonen nur deswegen ausgesprochen, daß wir bei unserem Lebensende Gott darum bitten[3]).

So begreifen wir wohl, warum Justin die Parallele zwischen Sokrates und Christus nicht weiter ausführt: er konnte die nach Harnack (S. 10) „so naheliegende Parallele zwischen dem Tod des Sokrates und dem Tod Christi" nicht ziehen; er mußte den Vergleich vielmehr auf den einen Punkt beschränken, der zugleich den denkbar größten Unterschied zwischen Sokrates und Christus in sich schließt: Sokrates hat durch den wahren Logos, auf dem Wege der Untersuchung, den Trug der Dämonen erkannt und aufgezeigt, Christus dagegen, der den Trug der Dämonen aufdeckte, war der Logos in Person. Er hat auch in Sokrates gewirkt, aber Jesus Christus war der Logos schlechthin.

Justin will einen Vergleich zwischen Sokrates und den Christen anstellen. Bei Sokrates hat er die Quelle seiner Erkenntnis angegeben, so mußte er sie auch bei den Christen angeben. Nicht sind darum eigentlich Sokrates und Christus verglichen, sondern der Logos in Sokrates und derselbe Logos als Person sind einander gegenübergestellt. Das Wirken des Logos in Sokrates ist aber, wie schon aus dieser Stelle her-

---

unterlag, weil er es, dem Willen seines Vaters gehorsam, so wollte und zuließ.

1) Ap. I 45, 126 D.

2) Ap. I 45, 126 D; II 7, 216 B.

3) D. 105, 376 D. Der erste Finalsatz kann doch wohl nur exegetische Bedeutung haben; den Zweck der Bitte erfahren wir erst im zweiten.

vorgeht, kein außerordentliches. Nach Harnack (S. 10) wäre Sokrates nur ein Werkzeug des Logos gewesen. Gewiß nicht; Harnack dachte da wohl an eine Art prophetischer Inspiration, aber eine solche ist hier ausgeschlossen. Sokrates hat ja selbst durch den wahren Logos und durch Untersuchung, also durch eigenste Arbeit, den Trug der Dämonen erkannt; diese Tätigkeit des Sokrates kann auch nicht aufgehoben werden, wenn hernach gesagt wird, der Logos, Christus, habe durch ihn die Dämonen überwiesen. Wie sich Justin das Wirken des Logos in Sokrates dachte, hat er hier nicht weiter angegeben, aus anderen Stellen erfahren wir aber, daß der Logos in Sokrates nicht anders gewirkt hat wie in jedem andern Menschen.

Warum hat aber Justin doch gerade den Sokrates hier genommen? Das ist nicht schwer zu sagen. Er wußte keinen andern, der zudem seinen kaiserlichen Adressaten noch bekannt gewesen wäre. Der Katalogus seiner heidnischen Christen ist bald aufgezählt: Sokrates, Heraklit und Musonius; von Heraklit und Musonius, welch letzterer übrigens schon nach Christus fällt, kann Justin nicht viel angeben[1]); sogar zu dem Wenigen, das er angibt, müssen wir noch ein Fragezeichen machen. Dagegen ist die Parallele zwischen Sokrates und den Christen unverkennbar: beide erkennen das Wesen der Dämonen[2]) und beide werden von ihnen verfolgt.

Irreführend sind die Worte Harnacks, der den Inhalt unserer Stelle so gibt (S. 9): „Justin ist tief davon durchdrungen, daß sich in der Verurteilung der Christen die Verurteilung des Sokrates wirklich fortsetze[3]). Diese Ueberzeugung muß er beweisen und er beweist sie; denn so lauten

---

1) Vgl. Ap. I 46, 128 C; II 8, 220 C f.

2) Heraklit und Musonius haben dagegen nur in der Ethik das Richtige getroffen.

3) Von einer Fortsetzung der Verurteilung des Sokrates kann eigentlich nicht die Rede sein: im Gegenteil, der Tod des Sokrates ist eine Antizipation des Todes der Christen.

seine Worte: Als Sokrates die Menschen von den Dämonen abzuwenden versuchte, da haben es diese dahin gebracht, daß er als Gottesleugner und Frevler sterben mußte; denn sie ließen die Behauptung verbreiten, er führe neue Gottheiten ein. Dasselbe tun sie heute uns gegenüber; denn nicht nur bei den Griechen hat der Logos die falsche Religion durch Sokrates widerlegt, sondern auch bei den Barbaren ist dies geschehen. Dort aber ist er persönlich erschienen und hat als Jesus Christus die Dämonen überwunden." —

Im 7. Kapitel der 2. Apologie bekämpft Justin die stoische Schicksalslehre: Nicht nach dem Schicksal handeln und leiden die Menschen, sondern nach seinem eigenen Willen ist jeder gut und schlecht. Die Stoiker konnten aber einwenden: Woher kommen dann die Leiden der Guten, wenn nicht das Schicksal waltet? Darauf Justin: „Durch das Wirken der schlechten Dämonen werden die Guten wie Sokrates und andere verfolgt und in den Kerker geworfen, während Sardanapal und Epikur und dergleichen in Ueberfluß und Ansehen leben und das Glück gefunden zu haben scheinen. Das haben die Stoiker nicht verstanden und darum gesagt, daß alles nach dem Zwange des Schicksals geschehe". In doppelter Hinsicht ist diese Stelle beachtenswert. Erstens betont Justin hier den freien Willen des Menschen; ja, er fügt noch ausdrücklich dazu, daß Gott Engeln und Menschen einen freien Willen gegeben hat. Diesen freien Willen des Menschen, die Grundlage jeder Sittlichkeit, müssen wir auch in Sokrates annehmen; er kann also nicht zu einem Werkzeug des Logos gemacht werden. Dann sehen wir, daß hier Sokrates und nur Sokrates aufgeführt wird; neben den zwei Vertretern der Gegenpartei sollten doch auch zwei Gute benannt werden. Justin tut es nicht; Heraklit und Musonius schalten hier aus, weil sie selber „Stoiker" sind[1]), und so

1) Ap. II 8, 220 C f.

kann er nur auf Sokrates hinweisen.

Auch die Stoiker und die Dichter wurden gehaßt und getötet, weil sie „wegen des dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzten Keimes des Logos“ die einen in der Sittenlehre, die andern sonst in manchen Punkten gut waren; namentlich führt Justin Heraklit und Musonius an[1]. „Denn“, fährt Justin fort, „wie wir angegeben haben, haben die Dämonen immer bewirkt, daß alle gehaßt wurden, die auch nur irgendwie nach dem Logos zu leben und die Schlechtigkeit zu fliehen sich mühten. Es ist aber gar nicht zu verwundern, wenn die Dämonen, da sie überführt werden, bewirken, daß die, welche nach dem Teile des keimhaften Logos, vielmehr aber noch die, welche nach der Erkenntnis und Einsicht des ganzen Logos, d. i. Christi, leben[2], gehaßt werden.“ Sokrates wird da nicht genannt, weil Justin sich (unter den Philosophen) auf die Stoiker beschränkt und weil gerade das das auszeichnende Merkmal des Sokrates ist, daß er nicht „wie auch immer“ dem Logos nachlebte und so auch den Haß der Dämonen wachrief, sondern das Uebel bei der Wurzel angriff und gegen die Dämonen direkt ankämpfte. Wesentlich ist aber die Stellung des Sokrates zum Logos ganz dieselbe wie die der Stoiker und Dichter, und zwar deshalb, weil diese gerade so wie er, wenn auch nicht in so hohem Maße, mit dem ihnen wie allen Menschen verliehenen keimhaften Logos die Wahrheit zum Teil erkannt haben. Das ist dassebe, was im 46. Kapitel der 1. Apologie ausgesprochen ist.

Noch einmal tritt aber Sokrates in den Vordergrund; es ist im vielumstrittenen 10. Kapitel der 2. Apologie. Justin sagt ungefähr so: „H e r r l i c h e r a l s a l l e M e n s c h e n-

---

1) Ap. II 8. Daß beide getötet worden seien, will Justin wohl nicht sagen, sondern nur daß sie „gehaßt“ wurden; im folgenden wird darum zweimal nur vom H a ß der Dämonen gesprochen.

2) So nach dem Vorgange von L. P a u l, Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr: Jahrbücher für klassische Philologie 37, 462.

lehre ist unsere Lehre, die vom fleischgewordenen Logos selbst stammt. Denn was immer Philosophen oder Gesetzgeber schönes aussprechen und finden konnten, das mußten sie sich erst durch Auffinden und Betrachten mühsam erwerben. Da sie aber nicht alles vom Logos, d. i. von Christus, erkannt haben, haben sie sich auch oft widersprochen. Und die, welche vor Christus angeklagt wurden[1]), haben nach menschlicher Art mit dem Logos die Dinge zu betrachten und aufzudecken gesucht und wurden deshalb als Gottlose und Vorwitzige vor Gericht geschleppt. Der von ihnen allen der tatkräftigste bei diesem Werke war, Sokrates, wurde des nämlichen Frevels beschuldigt wie wir; denn man sagte auch, er führe neue Gottheiten ein und glaube nicht an die Götter der Stadt. Er hat aber die Menschen gelehrt, die Dämonen zu verwerfen, die schlecht sind und getan haben, was die Dichter von ihnen meldeten (darum verbannte er aus dem Staate auch Homer und die übrigen Dichter), dagegen trieb er sie an, den ihnen unbekannten Gott durch Untersuchung des Logos kennen zu lernen, indem er sprach: „Den Vater und Baumeister des Alls zu finden, ist nicht leicht, und ihn, wenn man ihn gefunden hat, allen zu verkünden, nicht untrüglich". Das hat unser Christus durch die ihm eigene Kraft zuwege gebracht. Denn von Sokrates wurde keiner so überzeugt, daß er für diese Lehre starb; von Christus aber, der auch von Sokrates zum Teil erkannt wurde (denn er war und ist der Logos, der in jedem ist und der das Künftige vorausgesagt hat durch die Propheten und durch sich selbst, als er Mensch geworden war und dieses lehrte), von

1) Οἱ προγεγραμμένοι τοῦ χριστοῦ hat Otto in Οἱ προγεγενημένοι τ. χρ. geändert, wohl ganz mit Unrecht. Erst hat Justin von den Philosophen und Gesetzgebern gesprochen, jetzt kommt er zu denen, die wegen ihrer Lehre verfolgt wurden; προγεγενημένοι wäre ein viel zu weiter Begriff.

Christus wurden nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz Ungebildete überzeugt und haben so Ehre, Furcht und den Tod verachtet; denn die Kraft des unaussprechlichen Vaters und nicht die Kraft eines menschlichen Logos sind die Waffen"[1]).

Dieses ganze Kapitel hat Justin einem **Vergleich der Lehre Christi mit jeglicher Menschenlehre** gewidmet, welch letztere, weil aus dem Logos hervorgehend, in sich gut ist. Die Lehre Christi ist erhabener erstens, weil die Menschen mit dem keimhaften Logos nur mühsam die Wahrheit finden und mitteilen können; zweitens, weil sie nicht selten irren, und zum Dritten, weil wohl manche solcher

1) Δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου τὰ σκεύη. Otto hat die Konjektur κατασκευή für τὰ σκεύη aufgenommen; Harnack, der auch κατασκευή liest und hier „vielleicht die stärkste Entgegensetzung" sieht „die sich zwischen Logos und Logos bei Justin findet", scheint als Subjekt das Christentum anzunehmen; wenigstens sagt er, es heiße so „ganz allgemein vom Christentum" (Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ 469 A. 1). Veil (Justinus' des Philos. u. M. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, 51) übersetzt: „Es ist [die Kraft, womit er wirkt] die Kraft des unnennbaren Vaters, nicht [bloß] die Ausrüstung menschlicher Vernunft". Paul (Zur Erklärung der beiden Apologien, a. a. O. 462) gibt dagegen: „Christus ist die Macht des unaussprechlichen Vaters (was bei Justin identisch ist mit dem Logos Gottes) und nicht das Gefäß einer menschlichen Vernunft', d. h. keine gewöhnliche menschliche Persönlichkeit". Feder (a. a. O. 129 A. 5) hält diese Erklärung für die richtige. Justin will aber beweisen, daß „Christus es durch seine Kraft bewirkt hat"; eine Erklärung, „Christus ist die Kraft Gottes, d. h. der Logos" wäre nur eine Wiederholung des eingangs vom Kapitel Gesagten und überhaupt keine Erklärung. Auch philologisch ist diese Interpretation nicht zulässig; Christus ist für Justin schlechthin die Kraft Gottes, also erwarteten wir vor δύναμις den Artikel; fehlt er aber da, dann kann er nimmer vor dem zweiten, unbestimmten Prädikat τὰ σκεύη stehen. Dies muß demnach Subjekt sein: Christus rüstet seine Anhänger zum unvermeidlichen Kampfe besser aus als Sokrates; dieser konnte nur bieten, was seine menschliche Vernunft an Vernunftgründen gab, Christus aber seine eigene Kraft, d. h. sich selbst; er wohnt ja in seinen Gläubigen (Ap. I 32, 98 B), er ist in ihnen gegenwärtig seiner Kraft nach (D. 54, 182 D).

dem Logos folgenden Menschen angeklagt und verurteilt wurden, wie vor allem Sokrates, aber nicht, was sie selbst gefunden hatten, anderen untrüglich, d. h. offenbar so mitteilen konnten, daß die Schüler davon überzeugt waren und für diese Ueberzeugung auch unter allen Umständen eintraten. Bei den ersten zwei Punkten wird Sokrates nicht hervorgehoben, um so mehr aber beim dritten: Er, der so klar sah und der gewaltigste Feind der Dämonen war, konnte trotz all seines Eifers, die Menschen zu Gott hinzuführen, nicht einen bewegen für den Glauben an diesen Gott zu sterben! Justin endet in eine Parallele zwischen Sokrates und Christus, um aus der Macht jeder Persönlichkeit den Wert ihrer Lehre schätzen zu können; diese Parallele zieht sich anscheinend durch den ganzen dritten Punkt hindurch und die Konsequenz hätte wohl verlangt, daß gesagt wurde: Sokrates trafen die nämlichen Beschuldigungen wie Christus. In wirklich auffallender Weise setzt Justin aber für Christus die Christen ein, d. h. er kann es sich nicht vorstellen, daß Sokrates vor Gericht und Christus vor dem Landpfleger, daß der Tod des Sokrates und der Tod Christi auch nur einigermaßen in Parallele stünden. Der Vergleich beschränkt sich somit einzig darauf, daß Sokrates wie Christus die Wahrheit gelehrt haben, Sokrates ohne nennenswerten Erfolg, Christus mit seiner göttlichen Kraft, die überzeugt und zum Kampfe ausrüstet.

Die Beweisführung Justins schließt sich an ein Wort des Sokrates; immerhin beachtenswert ist, daß der Ausspruch eigentlich von Timäus stammt (Tim. 28 C). Wenn nicht ein Irrtum Justins vorliegt, könnten wir daraus schließen, daß sokratische und platonische Lehre in diesem Punkte als identisch gelten. Dagegen darf ja nicht unbeachtet bleiben, daß das Wort Platos gerade an der entscheidenden Stelle geändert ist. Nach Plato ist es „unmöglich“ Gott allen mitzuteilen, nach Justin „nicht untrüglich“, weil jedes bloß menschliche Erkennen vermittels des

keimhaften Logos nicht „das feststehende Wissen und die unwiderlegliche Einsicht“ geben, die selbst Plato für erforderlich hält[1]).

Was sieht nun Harnack in der Stelle? Er läßt Justin sagen (S. 10): „Unter allen Philosophen ist Sokrates der beste gewesen; denn er hat Homer und die Götter der Dichter verschmäht, dagegen die Menschen angewiesen, den unbekannten Gott mittelst des Logos zu suchen und zu erkennen; er selbst hat Christus zum teil erkannt; denn Christus ist die persönliche Erscheinung des Logos, der jedem Menschen innewohnt.“ „Sokrates und Christus“, schließt er aus dieser und aus den zwei früher angeführten Stellen, „Sokrates und Christus gehören also zusammen und werden von Justin der griechischen Religion entgegengesetzt. Sie gehören aber zusammen, weil ein und derselbe Logos in beiden gewaltet hat. Enger kann man die Verbindung nicht fassen.“ Harnack sieht auch den Gegensatz, der an unserer Stelle ausgesprochen wird: „Dem Sokrates hat niemand solchen Glauben geschenkt, daß er für seine Lehre gestorben wäre, für Christus aber gehen nicht nur Philosophen, sondern auch Handwerker und ganz ungebildete Leute in den Tod! Diese letzte Wendung ist ganz besonders lehrreich: Justin vermeidet es, die so nahe liegende Parallele zwischen dem Tod des Sokrates und dem Tod Christi zu ziehen. Dagegen stellt er das Verhalten der Jünger beider in einen Gegensatz und erschließt aus ihm die einzigartige Kraft der Predigt Jesu.“

Im einzelnen ist da manches nicht genau. Sokrates ist nicht der beste Philosoph, sondern der intensivste Kämpe gegen die Dämonen; nicht eigentlich mittelst des Logos sollten die Menschen Gott suchen, sondern durch Untersuchung mit

---

1) Ap. 13 II 238 C ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον. Die Konjektur ἄπτωτος für das nicht passende ἄποπτος hat Otto wohl mit Unrecht nicht aufgenommen. Es scheint, daß Justin auf Tim. 29 B anspielt: ἀμεταπτώτους (λόγους), καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις.

dem Logos, also auf menschliche Art, was gerade in diesem Kapitel so oft und so nachdrücklich betont wird. Sokrates und Christus werden nicht der griechischen Religion, sondern dem Götterglauben, den Dämonen gegenübergestellt. Dann hat aber Harnack ganz außer acht gelassen, was denn Justin eigentlich sagen will und darum auch tatsächlich sagt. Justin will zeigen, daß die christliche Lehre erhabener ist als Menschenlehre, und Harnack sagt uns: Sokrates und Christus gehören zusammen! Was Justin trennt, das verbindet Harnack. Gewiß, auch Justin gibt an, daß Sokrates Christo nicht ganz ferne stand; aber dies wird ganz nebenbei bemerkt. Sokrates ist überhaupt nur der Repräsentant einer ganzen Klasse und verliert schon deswegen an Bedeutung; ja, er wird sogar, was sein Verhältnis zum Logos betrifft, im wesentlichen jedem Menschen gleichgestellt; Harnack selbst sagt ja, daß der Logos jedem Menschen innewohnt. Justin kennt nur eine Parallele zwischen Sokrates und Christus und diese Parallele ist der schärfste Gegensatz: was Sokrates als Lehrer nicht erreichen konnte, das hat Christus durch seine Kraft gewirkt, dies aber nicht, weil seine Predigt eine einzigartige Kraft hat, wie Harnack sagt, sondern weil er selber die einzigartige Kraft besitzt und mit ihr seinen Gläubigen beisteht. Ganz verfehlt wäre es vollends, wollte man hier einen Vergleich zwischen dem Tode des Sokrates und dem Christi erwarten; könnte denn aus einer solchen Parallele der Vorzug des Christentums erschlossen werden?

„Sokrates und Christus gehören zusammen, weil ein- und derselbe Logos in beiden gewaltet hat.“ Gerade aber die letzte Stelle zeigt, daß der Logos in Sokrates durchaus keine besondere Stellung einnimmt, die diesen Christo näher bringen könnte. Denn die Behauptung, daß Christus (Christus ist der Name des Logos seit seiner Geburt aus dem Vater: Ap. II 6, 214 E) von Sokrates teilweise erkannt worden sei, begründet Justin damit, daß Christus der

Logos in jedem Menschen war und ist, in den Propheten und nach seiner Menschwerdung persönlich gesprochen habe: Sokrates hat also den Logos im wesentlichen nicht mehr und nicht weniger als alle andern Menschen, vor und nach Christus; ausgezeichnet hat er sich vor den übrigen nur dadurch, daß er auf den Logos achtete. Was dieser keimhafte Logos im Menschen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden; sicher ist er jedem Menschen notwendig, ohne ihn ist ein Mensch nicht denkbar, und ebenso sicher läßt er jedem Menschen seine vollständige Freiheit, wie er sie auch den Dämonen und guten Engeln läßt, die wohl ebenso wie die Menschen den keimhaften Logos haben (vgl. Ap. I 10, 32 C f.).

Nicht zwar bei Justin, aber zur Einleitung (S. 6) gibt Harnack „einige Hauptzüge des großen Philosophen". Er erinnert an Schatten- und Lichtseiten seiner Lehre und sagt dann: „Aber wie wenig war diese Lehre an und für sich noch imstande wie ein Evangelium zu wirken und epochemachend einzugreifen! Das wesentliche Element fügte Sokrates erst durch seinen Tod hinzu"; sein Bild hat „nicht nur seine Verklärung und Weihe, sondern auch seinen wesentlichen Inhalt durch den Tod empfangen". Wir beschränken uns auf Justin. Von all dem, was Harnack als Lehre des Sokrates angibt, erwähnt Justin nichts; er rühmt an ihm nur, daß er die Dämonen verworfen und Gott erkannt hat. Das ist die Größe des Sokrates in Justins Augen; sein Tod gibt nicht erst Weihe und Verklärung, er ist vielmehr nur die notwendige Folge seines energischen Kampfes gegen die Dämonen. Natürlich hat Justin des Sokrates gedacht, eben weil er für seine Lehre gestorben ist; sonst hätte er an ihm ja nicht zeigen können, daß die Guten von den Dämonen verfolgt werden. Die Lehre des Sokrates kann aber nie als Evangelium wirken: sie ist Menschenlehre und hat alle Fehler einer solchen; denn sie stammt vom keimhaften Logos und ist das Werk menschlicher Kraft. Der Christ

dagegen hat seine Lehre von ihm, dem Logos, selber, und der Logos wirkt in ihm, nicht soweit menschliche Kraft und Fähigkeit es verlangt, sondern soweit des Logos göttliche Gnade es zugibt[1]). Wie Natur und Gnade, so steh'n sich Sokrates und die Christen gegenüber; beide folgen dem Logos, der in jedem Menschen ist; sie und alle Menschen sind und bleiben aber Menschen, Geschöpfe, der Logos Christus hingegen, ist Gott[2]).

3.

Die Irrisio des Hermias.

Von Andreas Freiherrn von Di Pauli, Kaltern.

Dräseke hat in der Theol. Lit. Ztg. 1908 Nr. 4 Sp. 111—113 meine Abhandlung über die Irrisio des Hermias

1) Ap. II 13, 238 C f.

2) Sokrates wird bei Justin noch erwähnt Ap. I 18, 58 B und Ap. II 3, 206 C; auf diese Stellen einzugehen ist nicht nötig, da sie nichts Neues sagen und Harnack sie auch nicht weiter berücksichtigt. — Harnack will nur zeigen, „wie von den Christen im vorkonstantinischen Zeitalter Sokrates empfunden und betrachtet worden ist" (S. 5). Wollte er Konstantin selber noch mit einrechnen, so hätte er neben dem „Bischof" Theophilus noch einen Griechen und sogar einen nicht wenig begeisterten Platoschüler gehabt, der sich nicht durchwegs gut über Sokrates ausspricht. In der wohl vor dem Nicänum abgefaßten Rede an die Versammlung der Heiligen wird wie von allen Philosophen so auch von Sokrates gar manches nicht gerade Lobenswerte gesagt. Von Sokrates heißt es sogar, daß er, übermütig geworden durch sein dialektisches Können, die schlechtere Sache zur besseren machte und mit den Streitreden seinen Scherz trieb, dafür aber auch von der Schmähsucht seiner Mitbürger getötet worden sei (c. 9, 2). Vgl. zu der merkwürdigen Stelle meine Untersuchung über „Die Echtheit der Rede Konstantins des Großen", Freiburg 1908, 56.

(Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte VII B. 2. H.) einer eingehenden Kritik unterzogen, deren Resultat ist, daß es denn bei der schon früher von Diels, Harnack und von ihm behaupteten Abhängigkeit der Irrisio (2. 11) von der Cohortatio (7. 30) und der schon früher vollzogenen zeitlichen Abrückung jener von dieser bleibe, die Irrisio also „frühestens aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, vielleicht erst aus dem 6." (Harnack, Altchr. Lit. I, 782) sei. Die von Dräseke gegen meine Beweisführung vorgebrachten Gründe, die eigentlich gar keine sind, sollen hier auf ihren Wert geprüft werden. Wie ich in meiner Abhandlung sagte, liegt der Schwerpunkt der Beweisführung in der Ermittelung des Verhältnisses der Irrisio zur Cohortatio ad gentiles, da dadurch die Möglichkeit gegeben ist, einen terminus ad quem für die Abfassungszeit der Irrisio zu fixieren. S. 5—24 wies ich nun nach, daß der Verf. der Cohortatio die Irrisio kannte und benützte, stellte also die Abhängigkeit der Cohortatio von der Irrisio klar. Nach den Untersuchungen Widmanns, Gauls, Knossallas ist die Abfassung der Coh. mit guten Gründen in den Zeitraum von 180—220 zu verweisen, was ja auch allgemein mit einigen Ausnahmen zugegeben wird (s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. I, 217), und so konnte ich den Schluß ziehen, daß die Irrisio vor 220 geschrieben wurde. Als terminus a quo gilt Lucian v. Samosata († c. 180), dessen Schriften Hermias sicher gekannt hat.

Welche Einwände macht nun Dräseke? „Dieser ganze Abschnitt", sagt er, ist, da der Verf. im Anschluß an Widmann, Gaul, Knossalla die Abfassung der Coh. in den Zeitraum von 180—220 verlegt und es für ausgemacht hält, daß die Irr., von der jene abhängig, noch vor 220 verfaßt sei, vollständig verfehlt. Gerade das umgekehrte Verhältnis ist das Richtige. Eine Benutzung der Irr. seitens des Verfassers der Coh. kann, wie Knossalla gezeigt, nicht bewiesen werden. Und der Zeitansatz für die Coh. ist ein unhaltbarer.

Schon 1885 habe ich in der ZfKG. (VII, 257—303) den Nachweis geführt . . . . . , daß Apollinarios von Laodicea die Coh. im J. 362 schrieb, und habe diesen Nachweis, besonders auch den sprachlichen (a. a. O. 283—287) in der Zf. w. Th. 1900 (XLIII, 227—236) und 1903 (XLVI, 407 bis 433) im Hinblick auf Gauls verfehlten Versuch, „die Abfassungsverhältnisse der ps.-just. Coh. ad Gr." anders zu erklären, erheblich verstärkt. Um ihn, der bisher von niemand, am wenigsten von Gaul widerlegt ist, hat der Verfasser sich nicht gekümmert, obwohl Diels und Asmus, zwei anerkannte, in dem Schrifttum jener Zeit gründlich bewanderte Philologen, und — was mir 1900 und 1903 entgangen — auch Harnack in seiner Altchristl. Lit. I, 782 (anders Chronol. II, 151—158) mir beigestimmt haben. Damit sind alle vermeintlichen Ergebnisse des Verfassers hinfällig." Wie man sieht, ist meine Beweisführung für Dräseke im Handumdrehen abgetan. Nach Knossalla (Kirchengesch. Abhandl. hrsg. von Sdralek II S. 118) ist eine Abhängigkeit der Coh. von der Irrisio in der Tat nicht erweisbar. Mit Knossalla habe ich mich bereits in meiner Abhandlung S. 14 ff. auseinandergesetzt. Er hat den Zusammenhang der Coh. mit der Irr. einfach nicht erfaßt und ist oberflächlich darüber hinweggegangen gerade so wie Dräseke, der nicht einmal, so viel ich sehe, den Versuch machte, das Verhältnis beider Schriften zu beleuchten. Für ihn stand es von vornherein fest, „daß Hermias Kap. 2 die Cohortatio Kap. 7 S. 8 CD. wörtlich ausgeschrieben und dieselbe auch sonst benutzt hat" (ZfKG. VII, 264).

Dräseke findet es ferner unbegreiflich, was ich „aus dem für Platon in der Irr., Coh. und den Placita gebrauchten Beiwort μεγαλόφωνος, . . . S. 17 bis 20 herausgesponnen" habe. Er belehrt mich sodann, daß μεγαλόφωνος in übertragener Bedeutung „großartig, erhaben in Stil und Sprache" heißt und schließt daran an: „Und da ist μεγαλόφωνος für Platon gerade besonders passend, wie

es schon bei Plutarchos vorkommt. Nur diese übertragene Bedeutung wird der Stelle gerecht, alles andere ist vom Übel". In den Placita mag ja μεγαλόφωνος in der übertragenen Bedeutung gemeint sein, für die Irr. und die Coh. trifft dies jedoch nicht zu. Hier ist dieses Beiwort in die charakteristische Verbindung mit der Zeuswagengeschichte gebracht und hat, wie jeder, der die fragliche Stelle aufmerksam liest, zugeben wird, einen satyrischen Beigeschmack; es hat die Bedeutung „großsprecherisch". Ich kann nur wiederholen, was ich in meiner Abhandlung über diesen Punkt sagte, und verweise deshalb auf S. 15 ff. Dräsekes Ausführungen beweisen nichts, aber auch gar nichts. Seine Zuweisung der Coh. an Apollinarios von Laodicea gehört in die Kategorie phantastischer Versuche auf dem Gebiete der Patristik und ist ein „schwerer Fehlgriff", wie Bardenhewer a. a. O. S. 217 sagt. Soviel ich sehen kann, hat niemand, außer Diels und Asmus, Dräsekes Phantasien beigestimmt, Harnack zählt nicht mehr zu ihren Anhängern. Dräsekes Hypothese, daß Apollinarios von Laodicea der Autor der Coh. sei, ist allgemein strikte abgelehnt worden; daß sie nicht widerlegt wurde, kann mich nicht wundernehmen, da er ja nichts bewiesen hat; sie hat jedoch von verschiedenen Seiten die verdiente Abfertigung erhalten. Es ist nun wohl begreiflich, daß ich mich um Dräsekes vermeintlichen Resultate nicht kümmerte.

Weiters spricht Dräseke dem in der Irr. „kurz hingeworfenen Gedanken des Engelfalls" jedwede Beweiskraft ab. Aber hier verwickelt er sich in einen äußerst komisch wirkenden Widerspruch. Eine Zeile vorher behauptet Dräseke, daß aus der Engelfallgeschichte „bestimmtes nicht zu erschließen" sei, und führt unmittelbar darauf das höchst apodiktische Urteil Harnacks (Chronologie II, 197) über diesen Punkt als sicheres Beweismittel an. Harnack sagt nämlich: „Fiel man im christlichen Altertum so plump mit der Tür ins Haus hinein, mit dem seligen Apostel Paulus und dem Engelfall? Diese Stelle ist die einzige, die unserer farblosen Schrift etwas Farbe

gibt. Diese Farbe aber erinnert nicht an die Apologetik der vorkonstantinischen Zeit.“ Dräseke schließt sich also vollinhaltlich dem Urteil Harnacks hinsichtlich des Engelfalls an. Nun habe ich aber S. 32—36 in extenso nachgewiesen, daß diese Farbe geradezu an die Apologetik der vorkonstantinischen Zeit erinnert. Justin, Athenagoras, Tatian, Flavius Josephus, Philo, Irenäus, Tertullian, sie alle kennen die Engelfallgeschichte und ihren polemischen Wert. Ich habe auch Klemens' von Alex. Stellungnahme zu diesem jüdischen Märchen beleuchtet und gezeigt, wie er der „tendenziösen Erzählung die Spitze abgebrochen hat“. Tatsächlich verliert auch die alberne Erzählung ihre Brauchbarkeit als erstes polemisches Hilfsmittel. Gerade der Umstand aber, daß Hermias „so plump mit der Tür ins Haus hineinfällt“ mit der Engelfallgeschichte, läßt klar erkennen, daß sie noch immer ihre Wirkung hat, daß sie Verständnis fand und somit wird man nicht fehlgehen, wenn man die Irrisio in die Zeit eines Justin, Tatian, Athenagoras verweist. Ueberhaupt habe ich im Gegensatz zu Harnack und Dräseke der Erwähnung des Engelfalls bei weitem nicht jene Beweiskraft zugemessen, wie diese es tun. Für mich hat die Stelle nur sekundären Wert, insoferne sie zeigt, daß sie mit dem in dem 1. Abschnitt meiner Abhandlung gewonnenen Resultat, daß die Coh. von der Irr. abhängig sei und die Irr. also vor 220 verfaßt ist, in gutem Einklang steht. Deshalb ist Dräseke im Irrtum, wenn er glaubt, ich wolle aus der Engelfallgeschichte den Schluß ziehen, daß die Irr. am Anfange des 3. Jhd. geschrieben sei.

Ich habe nun in den weiteren Abschnitten meiner Abhandlung verschiedene Punkte ausführlich behandelt, die mir von Wert für meinen Beweisgang schienen. Dräseke hat sie sämtliche für überflüssig erklärt, „weil sie zur Entscheidung der Fragen, auf die es ankommt, nicht das geringste beitragen“. Dräseke erklärt sich leider nicht näher, auf welche Fragen es denn eigentlich ankommt. Den von mir S. 37 bis 40 zwischen Tatian und Hermias gezogenen Vergleich nennt

er einen „Schlag ins Wasser". Auch hier widerspricht er sich. In seiner Berufung auf Diels Urteil (Doxogr. Graeci p. 260) liegt eben der Widerspruch. Diels (l. c. p. 260) sagt nämlich: „summa ingenii artisque inopia in qua insulsissimus ille baro tamquam gloriatur labentis aetatis testimonium videtur". Daß Diels mit seinem Urteil über den literarischen Charakter der Irr. irrt, habe ich ja gerade in dem fraglichen Abschnitt, den Dräseke einen „Schlag ins Wasser" nennt, nachgewiesen. Ich sagte dort S. 40: „Hätte Diels die Anfangskapitel der Oratio [1]) einer etwas eingehenderen Untersuchung unterzogen, so wäre er gewiß nicht zu diesem Schluß gelangt." Dräseke geht über all dieses mit souveränem Lächeln hinweg. Ihm ist offenbar das in verba magistri jurare ein Herzensbedürfnis.

Ich habe sodann bei Behandlung des literarischen Verhältnisses Lucians zu Hermias die Behauptung aufgestellt, daß letzterer die Schriften des ersteren sehr eifrig gelesen hat oder richtiger, sie haben ihm direkt die Vorlage abgegeben. Dräseke sagt, ich könne das nicht beweisen. Aber aus den S. 40—45 angeführten, den Schriften Lucians entnommenen Parallelstellen zu Hermias' Irrisio wird klar, daß ich mit meiner Behauptung nicht zu weit gegangen bin; denn auf Grund dieser ganz überraschenden Uebereinstimmungen zwischen beiden Schriftstellern ist der Schluß berechtigt, daß Lucian für Hermias geradezu vorbildlich war und die Schriften des ersteren ihm direkt die Vorlage abgegeben haben. Als ich sodann im Anschluß an meine bezüglichen Ausführungen sagte, sie würden immerhin die Geistesverwandtschaft Lucians und des Hermias konstatieren, so ist Dräseke im Irrtum, wenn er glaubt, ich würde meine frühere Behauptung von der direkten Vorlage der lucianischen Schriften für Hermias auf eine bloße Geistesverwandtschaft der beiden Schriftsteller reduzieren. Die Werke eines Schriftstellers können ja einem anderen direkt

1) Tatians.

zur Vorlage dienen, ohne daß sie jedoch deshalb geistesverwandt zu sein brauchen. Ich bezweckte ein zweifaches mit der Darlegung dieses literarischen Verhältnisses: einmal wollte ich nachweisen, daß Hermias von Lucian abhängig ist, andrerseits, daß diese Abhängigkeit nicht soweit geht, daß sie die literarische Selbständigkeit des Hermias erdrückt hätte. Denn die Vorlagen, die ihm Lucian in seinen Schriften bot, hat er durchaus selbständig verarbeitet. Ferner wollte ich mit dem Nachweis der Abhängigkeit der Irr. von den Schriften Lucians nicht einen terminus ad quem, wie Dräseke naivlich meint, gewinnen, sondern lediglich einen terminus a quo. Ersteres wäre natürlich ausgeschlossen und Dräsekes Hinweis auf Julians καίσαρες und ähnliche unter Lucians Flagge segelnden Schriften ist ganz überflüssig.

Daß ich einen Abschnitt meiner Abhandlung den vermeintlichen „Hermiasspuren bei Nemesius von Emesa, Theodoret von Cyrus und Aeneas von Gaza" widmete, hat darin seinen Grund, weil Einige aus ganz zufälligen Uebereinstimmungen in den Schriften der obengenannten Autoren mit der Irrisio sofort voreilige Schlüsse auf die Abfassungszeit der letzteren zogen. Speziell der Dialog „Theophrastus" des Aeneas von Gaza gab P. Wendland zu der bekannten, schier unbegreiflichen Vermutung von der Identität des Rhetors Hermias mit dem Philosophen Hermias Veranlassung. Dräseke nun glaubt, „daß die kürzere Darstellung der Irrisio aus der längeren des Aeneas geflossen ist, was ja immer als das natürlichere erscheint, daß also Hermias später als dieser (ca. 500) oder gleichzeitig mit ihm geschrieben hat." Ich hatte diesen Einwand in meiner Abhandlung nicht näher berücksichtigt in der Voraussetzung, daß Jeder, der den Dialog „Theophrastus" kennt, sich unmöglich zu einem derartigen Schluß verleiten lassen kann. Auch hier werde ich auf Dräsekes Einwand nicht weiter eingehen, da dessen Hinfälligkeit in die Augen springt. Dräseke mißkennt total den literarischen Charakter des „Theophrastus" und der Irrisio.

Es erscheint doch ganz ausgeschlossen, daß der Verfasser der Irrisio sein Werk aus diesen kurzen Stellen des „Theophrastus“ zusammenflickt; das ist nicht seine Art. Hingegen stimmen die von mir angeführten Parallelstellen zur Irrisio gar nicht in das literarische und stilistische Milieu des „Theophrastus“. Darum kann Dräsekes Vermutung getrost auf sich beruhen. Gegen die Heranziehung des Umstandes, daß Hermias in seiner Schrift keinen Vertreter des Neuplatonismus kennt, führt Dräseke Harnack (Chronol. II, 196) an. Ich habe darauf bereits in meiner Abhandlung geantwortet. — Noch eines Punktes muß ich Erwähnung tun. Dräseke wirft mir „geringe Urteilsfähigkeit“ vor, weil ich den Verfasser der Cohortatio als einen Mann hinstellte, der gewohnt sei „nach Vorlage zu arbeiten“, der mit „Schere und Kleister arbeitet“, der „die Placita geistlos ausgeschrieben hat“. Ich gebe ja gerne zu, daß diese Ausdrücke etwas zu drastisch die Tatsache beleuchten, daß der Verfasser der Cohortatio die Irrisio und die Placita eingehend benützte. Ich glaubte jedoch damit in keiner Weise weder der Person des Verfassers der Cohortatio noch seiner literarischen Ehre zu nahe getreten zu sein, so daß wohl auf die Ehrenrettung durch Dräseke völlig zu verzichten ist. Daß die Auslassung καὶ Ἵππασος, von der Dräseke so viel Aufhebens macht, auf die flüchtige Hand des Abschreibers der Cohortatio zurückgeführt werden kann, gebe ich ebenfalls zu. Wogegen ich aber Verwahrung einlege ist der Vorwurf Dräsekes, daß ich „mit kleinlichen Erwägungen von etwa mangelhafter Kunde oder Flüchtigkeit „mit Schere und Kleister“ das vorteilhafte Bild des Schriftstellers zu verdunkeln“ suche. Das wäre ja absolut zwecklos gewesen, und Zwecklosigkeit liegen mir immer ferne. Außerdem spricht Dräseke von „patristischen Fragen, welche durch die Forschung je dann und wann neu aufgenommen und mit allerlei Erwägungen hin- und hergeschoben werden, ohne daß irgend erwas ersprießliches herauskommt“. Ich glaube, daß aus meiner Abhandlung doch etwas „Er-

sprießliches" herausgekommen ist: daß nämlich Diels, Harnack und Dräseke mit ihrer Datierung der Irrisio gänzlich fehlgehen. Ja die kritischen Ausstellungen Dräsekes an meiner Arbeit haben mich noch mehr in dieser Ueberzeugung bestärkt, weshalb ich das Resultat meiner Abhandlung über die Irrisio in allen Punkten aufrecht erhalte.

4.

Zur Loretofrage.

Neue Pilgerberichte über Nazareth und Loreto.

Von Repetent Dr. **Joseph Zeller**.

Wenn ich im Folgenden — hauptsächlich aus deutschen Pilgerberichten — Nachträge zu den von Ulysse Chevalier, Notre-Dame de Lorette 1906 [1]) in großer Menge und teilweise erstmals beigebrachten Zeugnissen über das heilige Haus von Nazareth und Loreto zusammenstelle, so will damit weder dem französischen Gelehrten der Vorwurf der Flüchtigkeit oder Leichtfertigkeit gemacht noch der Anspruch erhoben werden, in dieser Frage Vollständigkeit erreicht oder ausschließlich neue Quellen erschlossen zu haben. Denn abgesehen von der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, in all die zahlreichen und so zerstreuten Quellenpublikationen aus alter und neuer Zeit (um von den Handschriften gar nicht zu reden) Einsicht zu nehmen, ist absolute Vollständigkeit zur Lösung der obschwebenden Frage auch gar nicht nötig; denn wenn einmal sowohl aus der Zeit vor als nach der angeblichen Uebertragung der S. Casa von Nazareth nach Loreto je eine größere Zahl *selbständiger* Berichte vorliegt, — und das ist bei Chevalier unbestreitbar der Fall —, so darf man mit Grund annehmen, daß weitere

1) Vgl. Th. Qu. 1907, 124 ff.

Berichte, die nachträglich vorgeführt werden, nichts wesentlich Neues mehr bringen werden. Die folgenden Ausführungen werden diese Annahme nur bestätigen[1]). Andererseits ist es angezeigt, auch solche Texte anzuführen, welche bereits in anderen Arbeiten — teils vor, teils nach Chevalier — benützt wurden. Die Methode der Untersuchung ist durch die Natur des Gegenstandes vorgezeichnet, wie Chevalier (p. 7) mit Recht bemerkt: Die Berichte über Nazareth vor und nach 1291 und über Loreto sind in chronologischer Reihenfolge aufzuführen, am Schluß jedes Abschnitts ist in einem Resümee das Fazit zu ziehen. Vorausgeschickt wird eine neue

1) Kresser, Nazareth ein Zeuge für Loreto 1908 (vgl. Th. Qu. 1908, 460 ff.), hat gegen Chevalier mehrere von diesem übersehene Pilgerberichte geltend gemacht, die jedoch teilweise schon von dem bekannten Palästinaforscher Titus Tobler, der viele seltene Drucke selbst besaß, in seiner Monographie: Nazareth in Palästina (Berlin 1868; zitiert: Tobler), wenn auch in anderem Zusammenhang und ohne spezielle Anwendung auf die Loretolegende (vgl. S. 151 Toblers Urteil hierüber: „Aberglaube", „Hirngespinste"), benützt worden waren. Die folgende Darstellung wird zeigen, daß diesen Berichten die ihnen von Kresser zugeschriebene Bedeutung nicht zukommt, und zugleich meine Selbständigkeit gegenüber Kresser bezeugen. Im übrigen ist es zu bedauern, daß Chevalier die noch keineswegs veraltete, tüchtige Arbeit Toblers nicht verwertet hat. Dagegen lag ihm die „Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires, Étude chronologique des documents" von Gaston Le Hardy, ancien pèlerin, Paris 1905, vor. — Es empfiehlt sich, die im folgenden am öftesten zu nennenden Werke gleich hier namhaft zu machen: Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Kartographie hsg. von Reinhold Röhricht, Berlin 1890 (zitiert: RB); Reinh. Röhricht und Heinr. Meisner, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, Berlin 1880 (unentbehrlich wegen der hier vollständig oder im Auszug veröffentlichten Pilgerschriften; zit.: RM); R. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande. Neue Ausgabe (ohne die Texte), Innsbruck 1900 (zit.: Röhricht 1900); Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (ZDPV) seit 1879 (bis jetzt 30 Bände).

Untersuchung der Frage, wann die erste Kirche in Nazareth erbaut worden ist.

1. Nazareth in den ersten fünf Jahrhunderten nach Christus. Der erste Bau einer christlichen Kirche.

Die Geschichte Nazareths, des Ortes der Menschwerdung und des verborgenen Lebens des Herrn, ist in den ersten drei christlichen Jahrhunderten ganz in Dunkel gehüllt. Hat es daher an sich nichts zu bedeuten, daß uns christliche Einwohner aus dieser Zeit nicht bezeugt sind[1]), so meldet uns dafür Ephiphanius im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, daß Nazareth, wie überhaupt die bedeutendsten Plätze Galiläas, bis in die spätere Zeit Konstantins ausschließlich jüdische Einwohner gehabt habe, welche keine Christen unter sich duldeten[2]). Noch bei Hieronymus erscheint Nazareth als ein kleiner Flecken[3]). Dies spricht durch-

---

1) Vgl. Guthe, Art. Nazareth, in Realencyklop. für prot. Theol. XIII³, 676—679. — Domitian ließ (um 95) die Verwandten des Herrn, die Enkel des Judas, (aus Nazareth?) nach Rom kommen, aber nachdem er sie gesehen, wieder heimkehren. Sie leiteten hernach (als Bischöfe) Kirchen „als Zeugen und Vettern des Herrn" und lebten bis in die Zeit Trajans (Hegesipp bei Eusebius h. e. III 20; Migne PG 20, 251—254). Auf letzterer Bemerkung beruht wohl die Behauptung, daß die letzten Davididen unter Trajan abermals aus Nazareth nach Rom berufen worden seien (Sepp, Jerusalem und das Heilige Land, II², 104; Kresser S. 28).

2) Epiphanius, Panarium (adv. haereses) lib. I tom. II haer. 30 (Migne PG 41, 425): Ἔνθα (ἐν ταῖς πόλεσι καὶ κώμαις τῶν Ἰουδαίων in Galiläa) τις οὐδέποτε ἴσχυσεν οἰκοδομῆσαι ἐκκλησίας, διὰ τὸ μήτε Σαμαρείτην μήτε Χριστιανὸν μέσον αὐτῶν εἶναι. Τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν Τιβεριάδι καὶ ἐν Διοκαισαρείᾳ τῇ καὶ Σεπφουρὶν (Sepphoris) καὶ ἐν Ναζαρὲτ καὶ ἐν Καπερναοὺμ φυλάσσεται παρ' αὐτοῖς τοῦ μὴ εἶναί τινα ἄλλου ἔθνους. Ueber die Zeit s. unten.

3) Eusebius, Onomasticon ed. Klostermann 1904 (Griech. christl. Schriftst. XI) p. 138—140 sagt kurz: εἰς ἔτι νῦν ἐστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ; die lateinische Bearbeitung des hl. Hieronymus (Kloster-

aus gegen die Angabe mittelalterlicher byzantinischer Quellen, daß die hl. Helena bezw. Konstantin eine Kirche in Nazareth gebaut habe. Die ältesten Quellen wissen nichts von einem Aufenthalt oder von Bauten der hl. Helena in Galiläa[1]). Auch der hl. Paulin von Nola berichtet,

mann l. c. = Migne PL 23, 914) hat dafür: „est autem usque hodie in Galilaea viculus contra Legionem . . . . . iuxta montem Thabor nomine Nazara". Aehnlich Epiphanius Panar. l. I t. II haer. 29 c. 7 (Migne PG 41, 401): Auch die Christen ließen sich Nazarener heißen, da auch Christus selbst so genannt wurde „διὰ τὸ ἐν τῇ πόλει Ναζαρὲτ αὐτόν, κώμῃ δὲ τὰ νῦν οὔσῃ, ἀνατετράφθαι ἐν οἴκῳ Ἰωσήφ, γεννηθέντα κατὰ σάρκα ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ Μαρίας." Ganz mit Unrecht berufen sich bis in die neueste Zeit manche dafür, daß es um 400 in Naz. zwei Kirchen gab, auf Hieronymus; denn die Schrift, in welcher sich die betreffende Stelle findet, die Expositio de nominibus locorum . . . . . (Migne PL 92, 1038), stammt von Beda (8. Jahrh.) und beruht ganz auf Arkulf-Adamnan; vgl. Chevalier 25. 29 s. —

1) Eusebius, vita Constantini III 25—40 (Migne PG 20, 1085—1100): Konstantin erbaut die Heiliggrabkirche; III 41—43 (l. c. 1101 ss.): Helena erbaut in Verbindung mit Konstantin Kirchen in Bethlehem und auf dem Oelberg. Socrates h. e. I 17 (Migne PG 67, 117—122): Helena findet in Jerusalem das hl. Grab und das hl. Kreuz und erbaut an dieser Stelle mit Konstantins Unterstützung eine herrliche Kirche, ebenso in Bethlehem und auf dem Oelberg. Sozomenus h. e. II 1 (Migne PG 66, 929 ss.): Helena findet das hl. Kreuz; II 2 (l. c. p. 933 ss.): Konstantin erbaut die Grabkirche, Helena ihrerseits (ἐν δὲ μέρει καὶ Ἑλένη . . . . .) 2 Kirchen (in Bethlehem und auf dem Oelberg). Die Erbauung einer Kirche bei der Eiche Mambre durch Konstantin (Kresser 18) geschah auf Anregung seiner Schwiegermutter Eutropia und war durch besondere Verhältnisse veranlaßt (Euseb. v. C. III 51—53, Migne PG 20, 1111—1119; Sozom. h. e. II 4, l. c. 67, 941 ss.). Was Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus über die Kreuzerfindung berichten, kommt hier nicht in Betracht. Die hl. Helena besuchte (nach Schluß des Konzils von Nicäa, 325 oder 326) Jerusalem und Bethlehem, ohne Galiläa zu berühren, gerade wie noch der Pilger von Bordeaux im J. 333 (Le Hardy 24 s.). Ambrosius De obitu Theodosii (J. 395) kommt auf die Reise der hl. Helena nach Jerusalem und auf die Kreuzerfindung zu sprechen, erwähnt aber nicht einmal Bethlehem u.

wie der Kontext und der Vergleich mit den andern Quellen zeigt, nichts derart[1]). Er steht vielmehr mit Eusebius, So-

---

Oelberg; nr. 41 (Migne PL 16, 1399): „festinavit Hierosolymam et scrutata est locum Dominicae passionis“; nr. 43 (l. c. p. 1400): „Venit ergo Helena, coepit revisere loca sancta . . . . . (um das hl. Kreuz zu suchen), accessit ad Golgatha“. Aehnlich Rufin. h. e. I 7—8 (Migne PL 21, 475—478). Im Panegyrikus De laudibus Constantini (bei den Tricennalien 335) führt Eusebius aus, der Kaiser habe besonders 2 Orte des Orients durch christliche Kirchen verherrlicht, die Metropole des Orients, Antiochien, und die Hauptstadt von Palästina, Jerusalem; vom hl. Land heißt es alsdann (Migne PG 20, 1371 ss. = Euseb. I 220, 20 ss. ed. Heikel 1902): „Τρεῖς δὲ ἀπολαβὼν ἐν τῇδε χώρας, τρισὶν ἄντροις μυστικοῖς τετιμημένας, πλουσίαις ταύτας οἰκοδομαῖς ἐκόσμει,“ nämlich die Grotten der Geburt in Bethl. (τῷ μὲν πρώτης θεοφανείας ἄντρῳ), der Himmelfahrt und des hl. Grabes. Daß hier die Verkündigungsgrotte von Nazareth fehlt, welche seit dem MA. (s. Burchard von Barby) so oft in diesem Zusammenhang aufgeführt wird, ist bedeutsam. Die Bauten Konstantins und Helenas zu unterscheiden, ist schlechterdings unmöglich; es genügt festzustellen, daß alle alten Berichte nur drei von Konstantin und Helena erbaute Kirchen — in Jerusalem und Bethlehem kennen.

1) Der hl. Paulin gibt in ep. 31 ad Severum vom J. 403 (Migne PL 61, 325—330 = ed. Hartel Corp. script. eccl. Lat. 29, 267—275) einen ausführlichen Bericht über die Kreuzerfindung, der ihm wohl entweder direkt aus dem Hl. Land, von woher er durch die Vermittlung der hl. Melania eine Kreuzpartikel erhalten hatte, oder durch seinen Freund Rufin zugegangen war. In § 4 heißt es nun: cum Hierosolymam agnosceret (Helena) . . . . . aedificatis basilicis contexit omnes et excoluit locos, in quibus salutaria nobis mysteria pietatis suae incarnationis et passionis et resurrectionis atque ascensionis sacramentis dominus redemtor impleverat“ (Hartel p. 271 = Migne l. c. p. 328). Nach dem Zusammenhang (im Vorhergehenden ist von der Entweihung der Stätten der Geburt in Bethlehem, der Kreuzigung und des hl. Grabes in Jerusalem die Rede) darf als sicher angenommen werden, daß mit incarnatio (= ἡ ἔνσαρκος γέννησις bei Euseb. v. C. III 43) nicht die Empfängnis Christi in Naz., sondern seine Geburt in Bethlehem bezeichnet werden sollte; andernfalls würde ja gerade Bethlehem fehlen, das von allen Quellen bezeugt ist. Dazu kommt die allgemeine Erwägung, daß das Geheimnis der Geburt Christi naturgemäß früher Gegenstand

krates und Sozomenus durchaus im Einklang, und es ist der Ausweg Chevaliers (p. 24), seinen Bericht als mehr oratorisch denn geschichtlich („plus oratoire qu' historique") zu behandeln, ebenso verfehlt, wie der Versuch, auf Grund desselben den Bau einer Kirche in Nazareth durch die hl. Helena zu beweisen (Kresser 16). Nach dem Gesagten ist es leicht, sich über die Glaubwürdigkeit späterer Quellen, welche der hl. Helena den Bau einer Kirche am Ort der Verkündigung in Nazareth zuschreiben, ein sicheres Urteil zu bilden. Zwar hat neuerdings F. Nau nachgewiesen, daß der Kirchenhistoriker Nikephorus Kallistus Xanthopulus (Anfang des 14. Jahrhunderts, vor 1327), der bisher als der älteste Zeuge galt, für seinen bezüglichen Bericht (eccl. hist. VIII 30, Migne PG 146, 113 s.: Ἐκεῖθεν (vom Berg Thabor) δὲ πρὸς ἀνατολὰς κατιοῦσα, εἰς Ναζαρὲτ γίνεται. Καὶ τὸν τοῦ χαιρετισμοῦ οἶκον εὑροῦσα, ναὸν χαρίεντα τῇ Θεοτόκῳ ἀνίστα [andere Lesart ἀνίστη]) ein wahrscheinlich im 10. Jahrhundert redigiertes und seinerseits wieder auf einer älteren Quelle beruhendes Leben des Konstantin und der Helena ausschrieb und daraus speziell den von den palästinensischen Bauten Helenas handelnden Abschnitt der vita fast wörtlich übernahm[1]). Darnach erbaute Helena 24 Kirchen im Hl. Land, wovon fast die Hälfte (11) auf Galiläa entfällt: sie

---

der christlichen Andacht wurde als das der Menschwerdung (incarnatio im engeren, heutigen Sinn), wie denn auch das Fest der Geburt Christi (Epiphanie bezw. Weihnachten) älter ist als das Fest der Verkündigung von Nazareth (vgl. Kellner, Heortologie 2. A. 1906, S. 169 ff. S. Vailhé in Echos d'Orient 9 (1906), 138—145). Beachtenswert ist auch, daß Epiphanius den Namen „Nazarener" darauf zurückführt, daß Jesus in Naz. „im Hause Josephs aufwuchs, nachdem er dem Fleische nach in Bethlehem geboren worden war" (siehe oben S. 533 f. Anm. 3).

1) Revue de l'Orient chrétien 10 (1905), 162—168. Schon vorher wurde angenommen, daß Nikephorus „ein im Anfang des 10. Jahrhunderts verfaßtes, bis zum Jahre 920 geführtes Werk umarbeitete und dasselbe ohne weiteres mit seinem eigenen Namen bezeichnete" (Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur 2. A. 1897 S. 291).

errichtete auf dem Thabor 2 Kirchen. „Elle alla ensuite de la montagne vers le levant (vgl. Nikephorus) et arriva à Nazareth. Cherchant la maison où la mère de Dieu fut saluée par l'archange Gabriel, elle y construisit le temple extraordinaire (ναὸν παράδοξον) de la très sainte Mère de Dieu"[1]). Trotz seines Alters ist dieser Bericht abzulehnen. Nicht nur, daß er sich mit dem des Eusebius und der übrigen Kirchenhistoriker des Altertums kaum vereinigen ließe, die große Zahl der angeblich in dem abgelegenen und ausschließlich von Juden bewohnten Galiläa errichteten Kirchen muß die ernstlichsten Bedenken erregen[2]). Daß er durchaus ungeschichtlich ist, zeigt die Geschichte des comes Josephus, eines bekehrten Juden von Tiberias, die uns Epiphanius authentisch erzählt (Panarium l. I t. II haer. 30, Migne PG 41, 409—428). Seine Bekehrung erfolgte in vorgerücktem Alter, wahrscheinlich in den letzten Jahren Konstantins (sicher nach der Wallfahrt der hl. Helena[3]). Er erbat sich nach

1) Nau a. a. O. p. 166 (französische Uebersetzung; die Herausgabe des Originaltextes steht noch aus).

2) Wie die Sage weiter gesponnen wurde, zeigen uns z. B. der Luzerner Schürpff (1497 im Hl. Land), der schreibt: „Sant Helena hatt In dem Helgen Landt gebuwen IIIj halb c. (350) kilchen, dera noch vil gantz sint" („Geschichtsfreund", Einsiedeln 8 (1852), 203; vgl. die 400 Kirchen der hl. Helena bei einem französischen Minoriten 1699: Chevalier 22 n. 5), und mittelalterliche Pilgerführer, welche alte, von P. Silvester auf Bitten Konstantins und der hl. Helena verliehene Ablässe aufführten, eine Ansicht, welche sich (freilich mit einem „ut credimus") auch P. Pius IV. in einer Bulle von 1561 aneignete (Conrady, Vier rheinische Palästinapilgerschriften 1882 S. 72 f.). Aehnlich Gabriel von Pécsvárad unten S. 568 Anm. 3.

3) Epiphanius l. c. p. 409 sagt nur im allgemeinen, daß Joseph in der Zeit Konstantins I. lebte, von welchem er die Würde eines comes und die Erlaubnis erhielt, „in seiner Vaterstadt Tiberias, in Diocäsarea, Kapharnaum und den andern Städten (καὶ ταῖς ἄλλαις) christliche Kirchen zu bauen". Joseph lebte später in Skythopolis, das einen arianischen Bischof hatte (Patrophilus 325, † c. 361: Gams, Series episcoporum p. 453), und beherbergte den von K. Konstantius verbannten (355—360) Bischof Eusebius von Vercelli; in dieser Zeit

seiner Taufe von Konstantin die Gnade: „τὸ ἐπιτραπῆναι, καὶ διὰ προστάγματος βασιλικοῦ, οἰκοδομῆσαι Χριστῷ ἐκκλησίας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ κώμαις τῶν Ἰουδαίων“, wo bisher weder heidnische noch christliche Einwohner geduldet worden waren, so besonders in Tiberias, Diocäsarea, Nazareth und Kapharnaum (vergl. oben). Joseph wollte zunächst in Tiberias einen alten, unvollendeten heidnischen Tempel aus Hadrians Zeit ausbauen und als christliche Kirche einrichten, mußte sich jedoch infolge des Widerstands der Juden begnügen, einen Teil des Tempels umzubauen und darin „eine kleine Kirche“ einzurichten („μικρὰν ἐκκλησίαν ἀποτελέσας“), worauf er nach Skythopolis übersiedelte. „Ἐν Διοκαισαρείᾳ δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ τελείως ᾠκοδόμησε“ (Migne l. c. p. 428). Diese von Chevalier (p. 23) merkwürdiger Weise übersehene Stelle[1]) läßt die Möglichkeit offen, daß Josephus damals auch in Nazareth ein Kirchlein erstellen ließ; doch bleibt diese Tatsache immerhin ungewiß, da Nazareth unter den von Epiphanius genannten Orten Galiläas der kleinste war. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es einige Zeit später in den Aufstand der galiläischen Judenschaft im Jahre 355 verwickelt wurde und das Schicksal der so nahe gelegenen Stadt Sepphoris teilte[2]).

(etwa 356/7) besucht Epiphanius den Eusebius und Joseph; letzterer war damals etwa 70 Jahre alt (l. c. p. 411).

1) Schon Le Hardy hatte die Stelle beigezogen (p. 26); darnach Kresser 19 f.

2) Der Bericht über den Aufstand bei Socrates h. e. II 33 (Migne 67, 295 s.) beleuchtet die Stärke der galiläischen Judenschaft noch nach der Mitte des 4. Jahrh.: „Οἱ γὰρ ἐν Διοκαισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης (Diocäsarea = Sepphoris, die ehemalige Hauptstadt von Galiläa) Ἰουδαῖοι κατὰ Ῥωμαίων ὅπλα ἀντῆραν καὶ περὶ τοὺς τόπους ἐκείνους κατέτρεχον.“ Der Cäsar Konstantius Gallus unterdrückte rasch den Aufstand und ließ „ihre Stadt Diocäsarea“ dem Erdboden gleichmachen. Ebenso Sozom. h. e. IV 7 (Migne PG 67, 1123 s.); nach der Chronik des Hieronymus ad ann. 355 wurden die Judenstädte Diocäsarea, Tiberias, Diospolis (Lydda) „plurimaque oppida“ niedergebrannt.

Als Wallfahrtsziel ist Nazareth erstmals sicher im Jahr 386 nachzuweisen, in welchem die hl. Paula die hl. Stätten Galiläas besuchte („cito itinere percucurrit Nazareth, nutriculam Domini, Kana, Thabor, Kapharnaum, Naim u. s w.; Hieron. ep. 108, Migne PL 22, 889) und auch ihre Freundin Marzella dazu einlud (Hieron. ep. 46, l. c. p. 491, Chevalier 24)[1]. In der nächsten Folgezeit ist kein Pilger bekannt, der Galiläa und Nazareth besucht hätte. Ueber die Schicksale des „hl. Hauses" verlautet nicht das Geringste[2]. Ist es auch ein Werturteil, mehr oder weniger von der Gesamtanschauung des einzelnen beeinflußt, so dürfte das Urteil Guthes doch das Richtige treffen: „Nazareth ist offenbar erst verhältnismäßig spät in die Reihe der von Pilgern zu besuchenden „heiligen Stätten" aufgenommen worden, erst nachdem Konstantin und seine Mutter Helena ihre Aufmerksamkeit dem Heiligen Lande zu-

---

1) Von der fast gleichzeitigen sog. Peregrinatio Silviae ist abzusehen, da der unvollständig erhaltene Bericht keinen Schluß erlaubt; vgl. Schanz, Röm. Literaturgesch. IV, 1. Hälfte, 361 ff.

2) Nikephorus Kallistus und seine Quelle müssen außer Betracht bleiben. Denn wenn es auch um ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit ungleich besser bestellt wäre als tatsächlich der Fall ist, so dürfte aus ihren Worten („Helena fand das Haus der Verkündigung") nicht ohne weiteres die Fortdauer des Hauses erschlossen werden, da dies zu bedenklichen Konsequenzen führen müßte. Nach dem Wortlaut derselben Quelle müßten nämlich auch die Häuser des Evangelisten Johannes in Kapharnaum (p. 165), der Maria von Magdala (a. a. O.) und der Schwiegermutter des Petrus (p. 166) existiert haben und in gleicher Weise beim Kirchenbau erhalten geblieben sein. — Auch ist zu beachten, daß der Begriff des „heiligen Hauses" (elterliches Haus Mariä oder Haus Josephs?) bei den Späteren vielfach ein recht schwankender war. Schon die kurzen Aeußerungen des Epiphanius (siehe oben) und des hl. Hieronymus im Epitaphium s. Paulae („nutricula Domini") legen den Schluß nahe, daß das christliche Altertum bei Nazareth hauptsächlich an das fast 30jährige verborgene Leben Jesu im Hause Josephs und nicht so sehr an das Geheimnis der Inkarnation des Sohnes Gottes dachte, dessen Stätte das (elter-

wandten. Daher ist auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit der jetzt in Nazareth verehrten heiligen Stätten gering oder gleich Null" (Realencykl. f. prot. Theol. XIII³, 677)[1]).

2. Berichte über Nazareth vor 1291.

Sehr spärlich sind die selbständigen Berichte bis zur angeblichen Uebertragung (1291), besonders solche aus der Zeit vor den Kreuzzügen, von denen seit Chevalier kein neuer zutage gefördert wurde, während dem französischen Forscher mehrere aus der Kreuzfahrerzeit entgangen sind.

Zunächst jedoch möge der von Chevalier 32 s. nur unvollständig abgedruckte ausführliche Bericht des russischen Abts (Higumen) Daniel folgen, der wegen seines Alters und seiner Bedeutung in diesem Zusammenhang eine vollständige deutsche Wiedergabe verdient[2]). Die Pilgerfahrt geschah 1106—07 (oder 1108); Daniel bereiste Galiläa, geführt von einem „betagten, sehr gelehrten und heiligen Mann",

---

liche) Haus der seligsten Jungfrau war(Mt. 1, 18. 20; Lk. 1, 26 f.). Wer vermöchte endlich zu entscheiden, ob dieses (elterliche) Haus Mariä oder das gleichfalls zu vermutende (elterliche) Haus Josephs oder ein anderes nachträglich erworbenes die Wohnung der heiligen Familie nach ihrer Rückkehr aus Aegypten war? „Il est absolument impossible de faire à aucune de ces questions une réponse justifiée" (Le Hardy 8).

1) Damit stimmt das Urteil des französischen Jesuiten Goudard (bei Chevalier 50) überein: „lacune irréparable (der 3 ersten Jahrhunderte, besonders der Zeit von Hadrian, ca. 135, bis Ende der Regierung Konstantins), qui ôte à nos sanctuaires la certitude de remonter aux temps évangéliques et de fixer les traces des pas du Christ".

2) Kritische Ausgabe in französischer Uebersetzung von Mme B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient I, 1, 1889 (Pubications de la société de l'Orient Latin, Série geogr. V), p. 3—83; deutsch übersetzt nach der ungenügenden russischen Ausgabe Noroffs (1864) von A. Leskien, ZDPV 7 (1884), 17—64. Die folgende Uebersetzung ist nach dem Text Khitrowos (p. 69—72) unter Benützung der Uebertragung Leskiens (S. 54 f.) gefertigt.

den er in der Laura des hl. Sabbas kennen gelernt hatte (c. 1).

Kap. 89. „Von der Stadt Nazareth. Nazareth ist ein kleines Städtchen (petit bourg) und liegt in einem Tal am Fuß des Gebirgs, sodaß man es erst sehen kann, wenn man gerade darüber angelangt ist. In der Mitte des Städtchens erhebt sich eine große und hohe Kirche mit drei Altären; wenn man in sie eintritt, sieht man zur Linken vor einem kleinen Altar eine kleine, aber tiefe Höhle (Grotte), welche zwei Türen hat, die eine östlich, die andere westlich, durch welche man in die Höhle hinabsteigt; und wenn man zur westlichen Türe hineinkommt, so hat man zur Rechten eine kleine Zelle (une cellule) mit schmalem Eingang, in welcher die hl. Jungfrau mit Christus lebte. Er wurde genährt in dieser hl. Zelle, welche die Lagerstätte enthält, wo Christus lag; sie ist so niedrig, daß sie fast eben mit dem Boden zu sein scheint.

Kap. 90[1]). Vom Grabe Josephs des Bräutigams.

Wenn man in dieselbe Höhle zur westlichen Türe eintritt, so hat man zur Linken das Grab des hl. Joseph, des Bräutigams Mariens, der hier von den reinsten Händen Christi begraben wurde. Von der seinem Grab nahen Mauer (Wand) fließt weißes Wasser, wie heiliges Oel, und man fängt es auf zur Heilung der Kranken.

Kap. 91. Von der Höhle, wo die hl. Jungfrau saß.

In derselben Höhle, nahe bei der westlichen Türe, befindet sich die Stelle, wo die hl. Jungfrau saß, unweit der Türe, und Purpur d. h. roten Faden wickelte, als der Engel Gabriel, der Gesandte Gottes, sich ihr zeigte.

---

1) Die Kapitel 90 und 94, sowie der Schluß von Kap. 93 wurden von Chevalier „nicht zu Gunsten des Verständnisses der ganzen Stelle übergangen" (Kresser 34). Auch der Eingang von Kap. 92 wurde von Chevalier (32 unten) mißverstanden und willkürlich abgeändert: ‚Il apparut (ce lieu) devant mes yeux . . . .“

Kap. 92. [Von dem Ort] wo der Erzengel der hl. Jungfrau die frohe Botschaft verkündete.

Er erschien vor ihren Augen nicht weit von dem Ort, wo die hl. Jungfrau saß. Es sind drei Klafter (Sagenen)[1]) von der Türe bis zu dem Ort, wo sich Gabriel befand: dort ist, über einer Säule, ein kleiner runder Altar aus Marmor errichtet, auf welchem das hl. Opfer dargebracht wird.

Kap. 93. Vom Hause Josephs, des Bräutigams.

Die Stelle, welche jetzt diese hl. Höhle einnimmt, war das Haus Josephs und in diesem Haus trug sich alles zu; über dieser Höhle ist eine der Verkündigung geweihte Kirche errichtet. Diese hl. Stätte war vormals verwüstet worden und die Franken haben den Bau mit größter Sorgfalt wiederhergestellt; ein sehr reicher lateinischer Bischof lebt hier und gebietet über diese hl. Stätte. Er nahm uns gut auf, gab uns zu essen und zu trinken, und wir verbrachten die Nacht in diesem Städtchen. Nachdem wir gut geschlafen und uns am Morgen erhoben hatten, gingen wir in die Kirche, um das Heiligtum zu begrüßen, und nachdem wir in die Höhle eingetreten waren, verehrten wir alle ihre heiligen Stätten. Wir gingen dann zur Stadt hinaus in der Richtung, wo die Sonne im Sommer aufgeht, fanden einen merkwürdigen, sehr tiefen Brunnen mit sehr kaltem Wasser, zu dem man auf Stufen hinabsteigt. Eine Rundkirche, unter dem Namen des Erzengels Gabriel, überdeckt diesen Brunnen[2]).

1) So 6 Handschriften; Sagene, ein russisches Längenmaß, = 2,133 (Littré) oder 2,134 m (Le Hardy 67); 3 Sagenen also = 6, 4 m; 7 Handschriften haben die Lesart: „trois colonnes".

2) Für Daniel und Phokas (J. 1177, Chevalier 36 s.) ist das Haus der Verkündigung und das Haus Josephs (das spätere Wohnhaus der hl. Familie) ein und dasselbe. Die Unterscheidung beider Häuser bezw. Kirchen (der Annuntiatio und der Nutritio) liegt erstmals im Bericht Arkulfs (um 670) bei Adamnan vor (Chevalier 27 s.). Ob die Kirche der Nutritio, wie vielfach behauptet wird (z. B. Goudard bei Chevalier 51; Kresser 40), bald nachher zerstört wurde, ist recht

Kap. 94. Vom Brunnen der ersten Verkündigung.

Die Entfernung von der Stadt Nazareth bis zu diesem hl. Brunnen beträgt einen guten Pfeilschuß. Hier, nahe diesem Brunnen, empfing die hl. Jungfrau die erste Verkündigung. Sie war gekommen, um Wasser zu schöpfen, und hatte ihren Krug gefüllt, als die Stimme des unsichtbaren Engels erschallte: ‚Ich grüße Dich, Du bist voll der Gnade, der Herr ist mit Dir.' Maria schaute überall um sich und, da sie niemanden sah und bloß die Stimme gehört hatte, nahm sie wieder ihren Krug und kehrte ganz verwundert zurück, indem sie sagte: ‚Was mag diese Stimme bedeuten, die ich gehört habe, ohne jemand zu sehen?' In ihr Haus in Nazareth zurückgekommen, setzte sie sich an der vorhergenannten Stelle und schickte sich an, Purpurfäden zu wickeln, und da erschien ihr der Engel, der sich an dem oben erwähnten Ort befand, und verkündigte ihr die Geburt Christi."

Daniels Bericht ist überaus wertvoll, da er die im Beginn der Kreuzfahrerzeit in Nazareth vernommene Lokaltradition getreu und ausführlich, freilich mit Verzicht auf Kritik und selbständige Beobachtung, wiedergibt. Er stimmt im wesentlichen mit dem des Johannes Phokas vom Jahr 1177 (Chevalier 36 s.) überein.

Die Reihe der Nachträge zu Chevalier eröffnet Johann von Würzburg, aus dessen Descriptio Terrae sanctae (vf. um 1165; Migne PL 155, 1053—1090; Tobler,

---

zweifelhaft. Es ist sehr wohl möglich, daß sie mit der zuerst von Daniel und später oft erwähnten Gabrielskirche über der Marienquelle identisch ist; letztere, welche bald als Stätte „der ersten Verkündigung" galt, bietet einen „sichern Halt" (Tobler 219 ff.). Andererseits ist es ein fast unbegreifliches Versehen, wenn Chevalier 51 die von Daniel so ausführlich beschriebene, in der Mitte des Städtchens gelegene „große und hohe Kirche mit 3 Altären" als die Kirche der Nutritio erklärt. Das vermeintliche Verschwinden der Kirche der Nutritio erklärt sich somit einfach durch den seit der Kreuzfahrerzeit vorliegenden Wechsel der Tradition, welche nunmehr die ganze Jugendzeit Jesu im Haus der Annuntiatio lokalisierte.

Descriptiones Terrae Sanctae, Leipzig 1874, p. 108—192) Chevalier 35 nur einige, einem vielverbreiteten „Kompendium" entnommene und sich z. B. mit Fretellus (Chevalier a. a. O.) fast vollständig deckende Sätze über die Bedeutung Nazareths in der Heilsgeschichte bot. Er übersah jedoch, wie Kresser 24 nach Tobler 137 Anm. 2 zeigte, eine wichtige Angabe, die Johann sofort nachher bei Erwähnung von Sepphoris macht: „Ex Sepphori Anna, mater Mariae matris Domini nostri. In Sepphori etiam dicitur fuisse nata beata virgo Maria; sed teste Hieronymo, ut ait in prologo sermonis illius quem fecit ad Heliodorum de nativitate sanctae Mariae[1]), in ispa civitate Nazareth nata esse dicitur; et quidem in eodem cubiculo ubi et postmodum impraegnata fuit angelico alloquio. Hoc adhuc ibidem ostenditur in loco distincto, ut praesens vidi et notavi" Tobler l. c. p. 111 s.). Leider beschreibt uns Johann nicht näher den Zustand, in welchem er die Oertlichkeit antraf[2]).

Ihm schließt sich ein gewisser Theoderich an mit seinem Libellus de locis sanctis (ed. Tobler 1865)[3]). Der Verfasser ist ein Deutscher, wie es scheint, aus der Rheingegend, der um 1172 im hl. Lande war und auch Nazareth besuchte[4]). Sein Bericht gehört zu den ausführlicheren und

---

1) Ich konnte die Stelle bei Hieronymus nicht nachweisen. Sie ist wohl einer unechten Schrift (Homilie?) entnommen.

2) Noch vor Johann von Würzburg — um 1145 — schreibt der Innominatus VII. Toblers (Descriptiones Terrae sanctae 1874 p. 107), auf welchen Allmang im Literar. Handweiser 1908 Nr. 5 Sp. 185 aufmerksam macht: „Contra orientem civitas est egregia Nazareth, et ibi fuit domus eius".

3) Nach Tobler von Kresser 37 f. beigezogen. Daß Chevalier den libellus des Theodericus übersah, ist nicht zu verwundern, da derselbe sogar in RB fehlt (vgl. Nachträge in ZDPV 16 (1893), 214. 296 f.).

4) Er ist vielleicht identisch mit einem gewissen Dietrich, welchem Johann v. Würzburg einige Jahre vorher seine Beschreibung gewidmet hatte (Tobler, Ausg. p. 141 ss.), aber jedenfalls nicht mit dem späteren

wichtigeren, weshalb ich die uns interessierenden Sätze im Wortlaut folgen lasse:

Kap. 47 (Toblers Ausgabe p. 104—106): „Nazareth, ecclesia sanctae Mariae, specus annuntiationis, sepulchrum Josephi, locus nativitatis b. Mariae, miraculum in fonte Gabrielis, Praecipitium.

Quarto milliario a monte Tabor . . gloriosissima civitas . . . . . Nazareth sita est, in qua ecclesia venerabilis, episcopalis sedis honore praefulgens et nomine dominae nostrae sanctae Mariae articulata, consistit. In huius ecclesiae sinistra abside per gradus fere XV in quemdam subterraneum specum descenditur, ubi versus orientem cruciola est in fundo cuiusdam cavi altaris impressa, Christum eidem dominae per Gabrielem archangelum ibidem nuntiatum fuisse designans; ad sinistram autem ipsius altaris partem vel ad aquilonem Joseph sponsus ipsius . . . sepultus quiescit, cui etiam altare superpositum[1]) est. Ad dextram nihilominus vel ad meridiem locus, cruciolam solo tenus habens impressam, desuper arcuatus consistit, in quo beata Dei genitrix de matris suae nascens utero prodiit. Hoc autem miraculum grande atque stupendum de hac civitate cunctorum ore narratur, quia, quotiens pagani eam impetere conantur, aut caecitate aut qualibet coelesti plaga a tali conatu reprimuntur. Fons autem in eadem civitate per cupellum, hoc est leonis, de marmore incisum, ebullit: ex quo infans Jesus saepius haurire solebat et matri deferre.“ Folgt die Legende über den wunderbaren Ursprung dieses Brunnens (Tobler 216) und der Berg des Absturzes.

Um dieselbe Zeit, ca. 1170, schreibt ein Anonymus, von dem Herausgeber Tobler (im Anhang zu Theodericus) als Innominatus III. bezeichnet, von dem sich nicht aus-

---

Würzburger Bischof (1223—25) Dietrich von Hohenburg, wie Röhricht ZDPV 16 (1893), 296 annimmt.

1) So ist zu lesen statt dem suppositum der Ausgabe (Tobler, Nazareth 137 Anm. 5).

machen läßt, ob er selbst in Nazareth gewesen ist: Von Jerusalem sind es 2 Tagereisen nach Nazareth, in welcher Stadt der Engel Gabriel der Jungfrau Maria Christum verkündigt hat. „Ibi etiam est ecclesia pulchra aedificata, quae dicitur annuntiatio Mariae, ubi miracula multa facta sunt et usque in hodiernum diem ibi coruscant“ (c. 7, l. c. p. 132).

Um 1233 besuchte der hl. Sabbas, Metropolit von Serbien (1225—37), „das Haus der Verkündigung“ in Nazareth [1]). Sein Reisebericht, in der Sammlung des russischen Palästinavereins herausgegeben (R.B. p. 48 nr. 120), ist mir leider nicht zugänglich.

Am 8. April 1263 wurde die herrliche Kirche auf Befehl des Sultans von Kairo zerstört. Der arabische Geschichtschreiber Makrizi schildert den Hergang also: „L'émir Ala-eddin-Taïbars fut envoyé vers l'église de Nazareth, qui était le plus célèbre des édifices consacrés au culte des chrétiens, et où, suivant qu'ils prétendent, leur religion a pris naissance. Le bâtiment fut entièrement démoli, sans qu'aucun des Francs tentât de le défendre“ [2]).

Am 3. Juni 1283 wurde die Ruinenkirche Gegenstand eines Vertrags zwischen dem Sultan und den christlichen Fürsten, dessen Bedingungen nach Makrizi lauteten: „L'église de Nazareth, ainsi que quatre maisons, du nombre de celles qui l'avoisinent, seront destinées pour les pélerins qui viendront d'Akka ..... Les prêtres et les moines feront leurs prières dans l'église. Les maisons appartiendront exclusivement aux pélerins de Nazareth. Tous

1) Kresser 38 f. nach einem hier nicht vorhandenen Schriftchen von J. Faurax, Omissions et erreurs . . . de Chevalier, Lyon=Paris 1907.

2) Makrizi, Histoire des Sultans Mamlouks, aus dem Arabischen ins Französische übersetzt von M. Quatremère, 2 Bände mit je 2 Abteilungen (Paris 1837—45). Der betreffende Bericht Bd. I A (Ière partie), 197 s. Vgl. Kresser 54 Anm. 4 und nach anderer Quelle Chevalier 46 s.

jouiront d'une sécurité et d'une sûreté entières dans leur voyage et dans leur retour, jusqu' aux frontières des villes comprises dans la présente trève. Lorsque l'on nettoiera les pierres qui se trouvent dans l'église, on les jettera dehors; et on ne mettra pas une pierre sur une autre, dans l'intention de rien bâtir. On n'exigera, pour cet objet, des prêtres et des moines, par manière de don, rien qui ne soit parfaitement dû" [1]).

Etwa gleichzeitig, um 1285 (vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg 1903 S. 693 f.), bereiste das Hl. Land der deutsche Dominikaner Burchard von Barby, genannt vom Berg Sion, dem wir eine durch Gelehrsamkeit, klaren Blick und die Schärfe der Angaben sich auszeichnende Descriptio Terrae Sanctae verdanken [2]). Den von vielen Späteren ausgeschriebenen Abschnitt über Nazareth gibt Chevalier 48 s. Hierher gehört aber auch eine Bemerkung, die Burchard bei Beschreibung von Kana macht und ausdrücklich auch auf den Ort der Verkündigung in Nazareth anwendet (ed. Laurent p. 44, VI 1): „Chana Galilee, ubi Dominus convertit aquam in vinum. Et ostenditur ibidem hodie locus, ubi steterunt sex ydrie et triclinium, in quo erant mense. Sunt tamen hec loca, sicut omnia alia fere, in quibus Dominus est aliquid operatus, sub terra, et descenditur ad ea in cryptam per plures gradus, sicut est locus annunciationis et nativitatis (vgl. IX 10, l. c. p. 78 s.) et ista Chana Galilee et plura alia, que ostenduntur sub terra. Cuius rei aliam non invenio rationem, nisi quod per frequentes destructiones

---

1) a. a. O. Bd. II A (III^{ère} partie), 229 s. Vgl. Kresser 55 Anm. 1. — Es mag hier angefügt werden, daß der Reisebericht des Persers Nasírí Khusrau vom J. 1047 (RB p. 19 nr. 40; Kresser 57 Anm. 1) nichts über Nazareth bietet.

2) Herausgegeben von J. L. M. Laurent, Peregrinationes medii aevi quatuor, ed. II a, Lipsiae 1873. Ueber Burchard s. RB p. 46—60, nr. 143; Röhricht in ZDPV 21 (1898), 93; 24 (1901), 134 f.

ecclesiarum, in quibus erant loca ipsa, ruine sunt super terram exaltate, et sic qualitercunque eis complanatis alia edificia desuper sunt constructa. Christiani vero devotionem habentes visitandi loca ista et volentes ad vera loca, ubi res est gesta, pervenire, oportuit, ut loca eruderarent ad gradus faciendos, ut sic ad ea pervenirent. Et ideo fere omnia loca ista quasi in cryptis videntur esse."

Es erübrigt noch ein kurzer Rückblick auf die bisherigen alten und neuen Berichte. Die Zeugen stimmen darin überein, daß die Kirche U. L. Frau von der Verkündigung, die in der Kreuzfahrerzeit zur Kathedrale erhobene Hauptkirche Nazareths, näherhin eine in der linken Chorapsis derselben gelegene Unterkirche, die Stelle der Annuntiatio einnehme. Übereinstimmend schildern sie die Stätte der Inkarnation als eine in den Felsen gehauene und in eine Kapelle umgewandelte Grotte (Höhle). Die meisten Pilger begnügen sich, dieses eigentliche Heiligtum kurz zu beschreiben; nur drei derselben (Daniel, Phokas, Theoderich) erwähnen auch die Nebenräume, die sich nördlich und südlich an dasselbe anschlossen, in deren Erklärung sie freilich infolge des Mangels einer wirklich alten Ueberlieferung auseinandergehen. Suchen wir aus den Berichten genauere Angaben über die Größenverhältnisse dieser unterirdischen Räumlichkeiten, speziell der eigentlichen Verkündigungskapelle, so kommen wir in Verlegenheit. Der Bibliothekar Petrus von Monte Cassino schildert im Jahr 1137, wie es scheint, nach mündlichen Berichten, die Unterkirche (die mittlere Grotte mit Nebenräumen und Zisterne) als „groß und sehr hell" [1]); letztere

1) Die Beschreibung Nazareths im Liber de locis sanctis des Petrus diaconus ist bloße Kompilation aus den gleichnamigen Schriften von Adamnan und Beda, ausgenommen gerade den Satz, der hier in Betracht kommt: „Spelunca vero, in qua (Maria) habitavit, magna est et lucidissima, ubi est positum altarium, et ibi infra ipsam est locus, unde aquam tollebat" (Migne PL 173, 1127 = Itinera Hierosolymitana ed. P. Geyer 1898 (Corp. script. eccles. Lat. 39)

Digitized by Google

Eigenschaft wird jedoch von keiner anderen Quelle berichtet und ist nicht recht glaubhaft. Es liegen zwar außerdem 2 Größenangaben vor, aber es ist fast unmöglich, mit ihnen zu einem bestimmten Ergebnis zu gelangen. Nach Daniel betrug die Entfernung von der Türe bis zu dem Ort, wo sich Gabriel — in der Nähe der hl. Jungfrau — befand, 3 Sagenen = 6,4 m (Kap. 92); Maria selbst aber saß nahe beim Westeingang in die Unterkirche (Kap. 91). Es fragt sich, wie sich Daniel, dessen Bericht weder an sich klar ist noch von Kresser S. 33—35 und 46 f. befriedigend erklärt wurde, den Vorgang denkt; etwa so, daß der Engel von Osten her kam und mit 3 Sagenen die Entfernung im Rücken desselben bis zur östlichen Türe gemeint ist [1])? Eine scheinbar sehr genaue und unzweideutige Angabe gibt kurze Zeit nach Daniel — zwischen 1112 und 1120 — Belardo d'Ascoli (Chevalier 33): „Cella Domine nostre, in quam ingressus est angelus ad eam, cripta fuit syta ex latere civitatis, intus tamen ex parte orientis non ex lapidibus facta, sed sic in saxo cavata, longa q. (?) passus IIII et totidem ampla." Gewiß wird Belardo hier bloß die Hauptsache beschreiben, nämlich die in den Felsen gehauene

p. 112). Eine schriftliche Quelle konnte hiefür bisher nicht nachgewiesen werden — die sog. Peregrinatio Silviae kommt hiefür nicht in Betracht; wahrscheinlich geht die Notiz auf mündliche Berichte von Palästinapilgern zurück, die auf dem Rückweg in Monte Cassino ankehrten (vgl. den Prolog Migne l. c. p. 1118), und gehört sie der unmittelbar vorausgehenden Zeit an.

1) Kresser 47 läßt dem Wortlaut des Berichts zuwider die Entfernung „vom Standpunkte des Engels bis zur Türe der eigentlichen (kleinen) camera" [diese Unterscheidung macht die Quelle nicht] gegen 7 m betragen; Tobler 138 bezieht fälschlich die 3 Sagenen (21') auf die Entfernung zwischen dem Standpunkt Mariä und dem des Engels.— Daniel gibt deutlich an (Kap. 89), daß die Höhle (nicht ein bloßer Vorraum, sondern die Verkündigungskapelle selbst) zwei Türen hatte, die eine östlich, die andere westlich; im weiteren Verlauf der Beschreibung wird jedoch nur mehr die westliche Türe erwähnt, welche von der Stadt her den Zugang bildete.

Verkündigungskapelle, die auch nach 1291 noch vorhanden war und von der auch spätere Berichte etwa dieselbe Größe angeben [1]). Aber wie verhält sich die Größenangabe Belardos, ihre richtige Ueberlieferung vorausgesetzt [2]), zu derjenigen Daniels? Ich sehe keine Möglichkeit, beide Berichte miteinander in Einklang zu bringen.

„Die Stelle, welche jetzt diese hl. Höhle einnimmt (die Verkündigungskapelle mit den 2 Nebenräumen), war das Haus Josephs." Diese Worte Daniels (Kap. 93) stimmen vollständig überein mit den entsprechenden des Johannes Phokas: „Durch die (westliche) Türe in die Höhle eintretend, steigst du wenige Treppen hinab und siehst so das ehemalige Haus Josephs" („καὶ οὕτως ὁρᾷς τὴν πάλαι ταύτην ἐκείνην οἰκίαν τοῦ Ἰωσήφ"; Chevalier 36). Für die Fortdauer des hl. Hauses ist aus diesen Worten so wenig zu entnehmen, als aus den noch viel allgemeiner lautenden Äußerungen des Pilgers von Piacenza um 570: „Domus sanctae Mariae basilica est" [3]), oder Adamnans am Ende des 7. Jahrhunderts: „Altera

1) Gucci 1384: „assai piccolo luogo, e quasi tanto quanto una commune cappella" (bei Chevalier 63); Rustici 1425: 8 Fuß lang und 7 Fuß breit (ebd. 65), vgl. Frederigo 1411; Sebald Rieter der Aeltere und der Jüngere: 2 Klafter weit (Die Belege folgen unten im Text). Wenn Suriano 1485 schreibt: „Das wahre Haus (casa) ist . . . . . im Quadrat 16 Ellen groß" (Chevalier 69), so scheint er allerdings den anstoßenden Raum, das Zimmer des hl. Joseph, miteinzurechnen (Kresser 66).

2) In dem Text Chevaliers, welchem eine Abschrift der Stelle aus der noch nicht edierten Handschrift übermittelt wurde, fallen das sic vor „in saxo cavata" und das q. nach „longa" auf.

3) So lautet die Stelle in der maßgebenden Ausgabe von Geyer p. 161 s.; die jüngere Rezension (ebd. p. 196 s.) lautet ebenso, nur daß Mariae fehlt; die Lesart, welche Kresser 25 f. bevorzugen möchte (nach der durch Geyer überholten Ausgabe von Tobler u. Molinier): „Domus est ibi, ubi basilica magna est", kommt nicht in Betracht. Wie schon im ersten Abschnitt gegenüber Nikephorus Kallistus und seiner Quelle, so ist auch hier die Warnung angebracht, aus solchen allgemeinen Aeußerungen weitergehende, bestimmte Schlüsse zu ziehen,

vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat domus constructa, in qua Gabrihel archangelus ad beatam Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est locutus inventam" [1]). Und selbst angenommen (aber nicht zugegeben), daß die genannten Schriftsteller an die gänzliche oder teilweise Erhaltung des hl. Hauses geglaubt haben [2]), so wäre des-

während doch eine andere Auffassung ebenso möglich ist. So heißt es im hodoeporicon s. Willibaldi der Nonne von Heidenheim cap. 14 (Tobler, Descriptiones Terae Sanctae Leipzig 1874, p. 26) von Bethsaida: „Ibi nunc est ecclesia, ubi prius erat domus illorum" (des Petrus und Andreas); das Itinerarium desselben von einem Anonymus c. 8 (Tobler l. c. p. 63) sagt dafür: „ubi nunc ecclesia domum Petri et Andreae demonstrat". Ein vorsichtig urteilender Leser wird auch den Worten des Pilgers von Piacenza und ähnlichen Aeußerungen keinen andern Sinn unterlegen, außer es sei die Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit des betreffenden Schriftstellers unzweifelhaft (vgl. die zweitnächste Anmerkung).

1) Geyer l. c. p. 274 s. Zum Beweis, daß „constructa fuerat" sowohl mit „gebaut worden war" (= c. erat) als mit „gebaut gewesen war" übersetzt werden kann, war der lange Exkurs Kressers 31—43 nicht notwendig. Auch im ersteren Fall bleibt immer noch ein Präteritum, welches eher gegen als für das damalige Vorhandensein des Hauses spricht. Es ist richtig, daß sowohl bei Adamnan als bei Beda und Petrus von Montecassino, welche ersteren ausschrieben, ein Unterschied der Ausdruckweise bei den beiden Häusern (bei der Nutritio: „ubi q u o n d a m fuerat", bei der Annuntiatio: „ubi fuerat bezw. erat") vorliegt; aber es fragt sich, ob er wirklich so „markant" u. beabsichtigt ist. Das „Hauptargument" gegen die S. Casa von Loreto macht dieses Zeugnis nicht aus, sondern der Quellenbefund, der in seiner Gesamtheit gegen die Legende spricht.

2) Der Pilger von Piacenza nahm kritiklos alle „frommen" Legenden, die ihm erzählt wurden, an. Als ein Beispiel sei die Geißelungssäule genannt, „q u a e f u g i e n s l e v a t a n u b e e t p o s i t a i n i p s o l o c o. Et in tantum cognoscitur verum esse, quia n e q u e b a s i d e m h a b e t, u b i d e b e t e s s e f u n d a t a, s e d s i c s u p e r t e r r a m s t a t et exagitatur" (c. 25 ed. Geyer p. 177). Die Erzählung — sie erinnert auffallend an die Loretolegende — ist nur e i n e von vielen „puériles légendes du pseudo—Antonin" (Le Hardy 59). Derselbe erzählt auch c. 18: in Kaphar-

halb dessen Fortbestand noch keineswegs unzweifelhafte Tatsache. Ich wenigstens vermag mir überhaupt nicht vorzustellen und bin auch nach mehrmaliger Lektüre der Schrift Kressers nicht darüber klug geworden, in welcher Weise das in eine Kapelle umgewandelte Haus von der großen Kirche umschlossen und in der linken Apsis untergebracht gewesen sein sollte (Kresser 38). Jedenfalls aber wäre das hl. Haus bis auf die Fundamente der Zerstörung des Jahres 1263, die nichts als freilich bedeutende Ruinen von Mauern, besonders auf der Nordseite, übrig ließ, zum Opfer gefallen, sodaß es tatsächlich im Jahr 1291 kein Haus mehr zu übertragen gab.

3. Pilgerberichte über Nazareth von 1291 bis ca. 1525.

Zahlreich sind die Texte, welche Chevalier aus der Zeit von der angeblichen Uebertragung bis zu ihrer offiziellen Anerkennung im Beginn des 16. Jahrhunderts gesammelt hat. Trotzdem ergibt sich noch eine ziemlich reichliche Nachlese, namentlich aus deutschen Pilgerberichten des 15. Jahrhunderts.

---

naum das Haus des hl. Petrus, welches jetzt eine Kirche ist; c. 13: in Jericho steht noch das Haus der Rahab; c. 4: in Sepphoris findet sich noch der Eimer und das Körbchen der hl. Maria, auch der Sessel, in dem sie saß, als der Engel zu ihr kam. Wenn Baumstark, Abendländische Palästinapilger des 1. Jahrtausends und ihre Berichte (2. Vereinsschr. der Görresgesellsch. 1906) S. 7, von dem „Hauch des wirklichen Erlebnisses", der über diesem Bericht liege, spricht, so mahnt er doch gleichzeitig den Archäologen zur Vorsicht bei Benützung der Quelle; umsomehr gilt diese Mahnung für den Historiker (gegen Kresser 25 Anm. 2).— Ist es auch sehr bemerkenswert, daß kein Schriftsteller des 1. Jahrtausends uns nähere Kunde über die traditionelle Stätte der Verkündigung gibt, so möchte ich doch nicht soweit gehen, mit Tobler die Entstehung des unterirdischen Heiligtums erst in die Zeit der Kreuzfahrer zu versetzen (S. 135: „Mit dem neuen kirchenbau verbanden sie auch eine krypte. Sie machten sich die vorstellung, daß diese, unter dem chor der kirche, das haus des Josephs oder der Maria war").

Ein italienischer Minorit, Fr. Antonius de Reboldis aus Cremona, machte 2 Reisen ins hl. Land, 1327 und 1330 [1]). Das erstemal brach er am 21. März 1327 von Akkon über Sepphoris nach Nazareth auf: „pervenimus autem Dominica de Lectare (sic) seu dominica de Roxa (Rosa, 20. März) Nazareth, civitatem Galilaeae, quae flos interpretatur; Dominica de Roxa pervenimus ad locum Roxae (= Mariae). In Nazareth fecimus festum Annuntiationis virginis Marie eo scilicet loco, quo fuit annuntiata. In quo quidem loco feci mille genuflexiones cum Ave Maria et ter celebravi ibidem. Super omnes civitates ipsa Nazareth est civitas Christi, ubi scilicet fuit nutritus, unde et Yhesus Nazarenus dictus est. In Nazareth est fons, unde puer Yhesus auriebat aquam et portabat matri suae. Extra Nazareth per tria milliaria est locus, qui dicitur Saltus . . . In crastinum annuntiationis (26. März) vidimus mare Galilaeae" (a. a. O. S. 154). Reboldis kam auch auf seiner 2. Reise, am 5. März 1331, nach Nazareth und zelebrierte daselbst (a. a. O. S. 174).

Das Itinerarium orientale des Johannes de Marignola vom Jahr 1350 berührt Nazareth, „läßt aber nur rathen, ob er wirklich dagewesen sei" [2]). Aehnlich verhält es sich mit einem gleichzeitigen Pilgerführer [3]), der mit Nazareth beginnt und folgende Stelle enhält: „Dort ist eine kleine marmorne Säule, welche die Jungfrau aus Furcht über die plötzliche Erscheinung des Engels umschlang, und hart bei dem Pfeiler ist die Stelle, wo der Engel Gabriel

1) Sein Itinerarium ad Sepulcrum Domini hsg. von Röhricht in ZDPV 13 (1890), 153—174.

2) Tobler 141 Anm. 2 (Johannes berichtet das Einsteigen des Engels Gabriel durch ein Fenster). Ich konnte keine der Ausgaben (RB p. 87 nr. 207) erhalten.

3) Guide-Book to Palestine circa a. D. 1350 (in RB nicht verzeichnet), hauptsächlich nach Philippus Brusserius Savonensis, Marino Sanudo und Poggibonsi verfaßt, in englischer Uebersetzung hsg. von Palestine Pilgrims Text Society Bd. 26 (1894).

stand und sagte: ‚Sei gegrüßt . . . . . .' Und dort ist Ablaß von Schuld und Strafe" (a. a. O. S. 1. f.).

Zu Anfang des Jahres 1377 reisten Hans von Bodmann und Diethelm jun. der Schilter von Jerusalem nach Damaskus, wobei sie Nazareth berührt haben müssen; doch ist ihr Reisebericht (RB p. 90 nr. 219, Röhricht 1900 S. 94, zum J. 1376) noch nicht veröffentlicht.

Der Augsburger Lorenz Egen, Teilnehmer einer Reisegesellschaft des Jahrs 1385 (Röhricht 1900 S. 96), machte den Rückweg über Nazareth: „Also furen wir jn dem namen gottes von jherusalem gen der stat nazareth. Do ist ein Cappel darjnn verkunt der Engel gabriel unser lieben frawen sant marie das sie schwanger solt werden unsers herrn xpi (Christi) unde do empfing sie in unde do ist ablasz aller sünden do pin ich gewesen. Item pey Nazareth ist ein brunn do nam unser herr xpus wasser und was gehorsam seiner muter, des brunnen han ich getruncken" (a. a. O. S. 919[1])).

Hans Schiltberger aus München, der 32 Jahre (1394—1427), meist in Gefangenschaft (seit 1396), im Orient verbrachte[2]), schreibt über Nazareth: „Nun ist es ein clain

1) Kurze Beschreibung veröffentlicht im „Ausland" 38 (1864), 917—919; sie wird ergänzt durch den ausführlicheren Bericht des Peter Sparnau und Ulrich von Tennstädt (hsg. von Röhricht in Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin 26 (1891), 479—491), der aber gerade für diesen Teil der Reise (Bethlehem—Damaskus) versagt, vielleicht deshalb, weil Nazareth in dem der eigentlichen Beschreibung vorausgehenden Pilgerführer, einem der ältesten dieser Art, bereits erwähnt war: Von Jerusalem gen Nazareth sind es 3 Tagreisen, „do hat der engel Gabriel gekundiget Marien, daz sy gotis muter solte werden" (S. 484).

2) RB p. 103 (c. 1410) nr. 277; Röhricht 1900 S. 102; vgl. Kresser 64. Schiltbergers Reisebuch hsg. von Langmantel 1885 (Bibl. des Literar. Vereins zu Stuttgart Bd. 172), S. 72 f. (Nazareth). Ob er Nazareth selbst gesehen, ist trotz des anschaulichen Berichts zweifelhaft. Schiltberger war in Jerusalem — jedoch nur im Krieg (S. 73), aber nicht auf dem Sinai (S. 70), obwohl er das St. Katharinen-

dorff und die heuser steen verr von einander und hat scheyb (rings) umb sich gepirg. Und do ist ein Kirch gewesen, do wardt unser fraw der grusz geben von dem engel Gabriel; es ist aber nichtz mer do dann ein seulen und der hütten die haiden gar wol von des opfers wegen, das sie do nemen von den Christen; und sein gar pöesz leutt und sein den Christen gar veindt, aber sie dörffen in nichtz thun vonn des chönig soldans gepottes wegen".

Aus dem Jahr 1411 (1409—11) stammt die Reisebeschreibung eines gewissen Fr. Frederigo, aus welcher Neumann ZDPV 14 (1891), 117—129 eingehende Auszüge veröffentlicht hat; sie enthält auf Fol. 58 eine genaue, mit Poggibonsi (Chevalier 61, vgl. Rustici ebd. 65) sich enge berührende, jedoch selbständige und auf Autopsie beruhende Beschreibung Nazareths (a. a. O. S. 123): „Nazareth, wüst, ohne Mauern und Thore. Tribut 2 Vinizialen. Die schöne Kirche ist zerstört: salvo la camera de la vergene Maria donde fo salutata et stava in oratione. Questa camera e piccola longa VIII pedi et larga VI et sta lavorata de opera musaycha la quale e cavata intro de uno saxo. Et loco sta una colonna la quale abrazao la vergene Maria quando fo anunciata da lo angelo per la turbazione do lo suo sermone. La quale colonna e cossy grossa che uno grande homo labrazaria. Et apidi de questa colonna sta uno moricello de petri et in quisto loco la vergene Maria stava Jn orazione. Et alo lato sta uno piccolo altaro per lo diritto de la colonna. Et da sopra sta una grande finestra, donde venne lo spiritu sancto . . . Gabrielsbrunnen [mit der Legende der ersten Verkündigung]. Ueber dem Quell ein Kloster „S. Gabriel", Monachi Indiani de Persia."

Im Jahr 1436 wallfahrtete eine Nürnberger Gesellschaft nach dem Hl. Land [1]). Einer der Teilnehmer, Georg

Kloster ausführlich beschreibt. Ueber seine Unselbständigkeit und die von ihm benützten Quellen vgl. Langmantel S. 164 f.

1) Röhricht 1900 S. 112; Kresser 64 f. Auch Peter Rieter von

Pfinzing, berichtet: Am Montag früh (26. Nov.) „do komen wir gen Nasareth . . . ., und do gingen wir ein in die Kirchen unser lieben frawen, do sie Christum innen enpfangen hot, do weyset man die stat, do der engel ir erschynnen ist und wu Maria gesessen ist zwischen zweyen sewlen" (RM 70). Als sie auf dem Rückweg am Sonntag den 9. Dez. mit Sonnenaufgang abermals nach Nazareth kamen, „do gingen etlich von uns zu dem andern mal in die capeln unser lieben frawen" (a. a. O. S. 72).

Den gleichen Weg machte ein ungenannter Pilger des Jahres 1444, ein Benediktiner von St. Ulrich in Augsburg[1]); er landete in Akkon und ritt von da durch Galiläa. „Item da ritten wir in die stat Naseret, da Josep jngesesen ist und da der engel gocz Maria verkunt die potschaft. Do ist ain haillige kirch gemacht an derselben stat, sy ist aber ser vergangen und sind trey altar da, und da die stieg hinap gat, daz ist vermurt und das man zu ainem loch hin ein muos schliefen und ist zuo mal anmin (anminn(e) = lieblich) da Maria gekniegot hat und die zwo seil da zwischen den der engel ist gestanden, da er jr den gruosz sagt, daz ist alsz fer alsz trey schrit" (a. a. O. S. 305)[2]). Auch der Rückweg ging über Nazareth (S. 318).

Nürnberg war Teilnehmer der Reisegesellschaft, hat aber keinen Bericht über Nazareth hinterlassen; vgl. das Reisebuch der Familie Rieter hsg. von Röhricht u. Meisner 1884 (Bibl. d. Lit. Ver. zu Stuttg. Bd. 168) S. 10.

1) Reise nach Jerusalem von 1444 hsg. von Birlinger im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 22. Jahrg., 40. Bd. (1867), S. 301—322. Vgl. Röhricht 1900 S. 117; Kresser 65.

2) Kresser 65 möchte auf Grund dieses Berichtes, der allerdings etwas Singuläres hat, eine „Oberkirche" (eine in der Trümmerstätte oberhalb der Erde nach 1263 bezw. 1291 errichtete Kapelle) mit 3 Altären neben der unterirdischen Grotte annehmen — wie mir scheint, mit Unrecht, da keine andere Quelle vorher oder nachher etwas derart berichtet und die politischen Verhältnisse der Erbauung eines oberirdischen Kirchleins andauernd ungünstig waren.

In der nächsten Zeit sind Pilger, besonders Deutsche, in Nazareth selten[1]). Der Würzburger Gesellschaft vom Januar 1450 (Chevalier 66) folgte 1454 der schwäbische Ritter Georg von Ehingen, der jedoch nichts Näheres berichtet[2]). Andererseits scheint der Bericht, den der sog. Prologus Arminensis (um 1460) über Nazareth gibt, ohne jeden selbständigen Wert zu sein[3]); er ist, wie leicht zu erkennen, ganz aus Burchard von Barby (1283) herübergenommen. Wertvoller, aber gleichfalls einer schriftlichen Quelle entnommen, ist die Beschreibung im Anhang zur Reise Sebald

1) In dem Bericht der Würzburger Reisegesellschaft von 1449/50, als deren Führer gewöhnlich Stephan von Gumppenberg genannt wird (derselbe starb jedoch bereits am 14. Nov. 1449 in Jerusalem; der Besuch Nazareths geschah in der 2. Hälfte des folgenden Januar; Röhricht 1900 S. 119), heißt es: „Das Volk daselbst hatt lang zeit keine Teutsche gesehen, lieffen uns derhalben nach als weren wir Meerwunder, mußten einem Heyden lohnen der sie von uns trieb“ (Chevalier 66).

2) Seine Reisen nach der Ritterschaft hsg. von Heyd 1842 (Bibl. d. Lit. Ver. zu Stuttg. Bd. 1) S. 13.

3) Anoymi Lubicensis ut videtur Hermanni Sinae, Ordinis Praedicatorum. Prologus Arminensis in Mappam Terrae Sanctae Lubicae ante annum MCDLXXX impressus in photograph. Reproduktion hsg. von Guill. Ant. Neumann, Ord. Cist., Genf 1885; er beruht auf der Erzählung eines Pilgers, welche den Zustand des Jahres 1460 darstellt, und der Palästinaliteratur, besonders Fretellus (Rorgo) und Burchard vom Berg Sion (von Barby). „An auctor ipse Palaestinam adierit, non liquet“ (Neumann Praef. fol. 2). Die Beschreibung Nazareths beruht ganz auf Burchard; schwerlich hat der Verfasser oder sein Gewährsmann den Ort gesehen. Fol. 23a, cap. 129: „Nazareth civitas galilee benedicta ..... In loco salutacionis angelice est capella excisa de rupe, tria habens altaria, ad quam per gradus aliquot descenditur, sicut ad locum nativitatis in bethleem. Vide supra cap. CXXXIII (fol. 22 b; Kana, wo die Bemerkungen Burchards — siehe oben S. 547 — fast wörtlich wiederholt werden). Magna eciam pars civitatis Nazareth quo(n)da(m) de rupe fuit excisa, quod adhuc claret“. Folgt nach Burchard die Synagoge („iam in ecclesiam est conversa“), die Gabrielskirche und der saltus domini.

Rieters des Aelteren (1464)[1]). „Item darnach ligt das Dorff Nasareth 18 teutsch meil von Jerusalem und dobey ligt die heilig statt, do Christus empfangen ward von dem heiligen geist in dem leibe der junckhfrauen Maria in einem kleinen gemach zweyer claffter weit, und stehet ein merbelstainene sewel inwendig bey der thür, daran sich die junckhfraue Maria hat angelainet zu der zeit, alsz der engel Gabriel zu ihr kame und sprach: „Ave, gratia plena". †". (das Kreuz bezeichnet den hier zu gewinnenden Ablaß).

1465/66 unternahm ein anderer Nürnberger, Gabriel Muffel, eine Jerusalemfahrt, deren Beschreibung Röhricht 1900 S. 133—136 in einem kurzen Auszug wiedergibt; die Reise scheint nicht nach Nazareth geführt zu haben. Muffels Bericht ist „nur wertvoll durch die vielen Zeichnungen, die er enthält" (a. a. O. 133), darunter viele aus Galiläa, so nr. 74 (S. 134) der Berg des Absturzes, nr. 75 „unser frawen vorcht" — „ein Kirch", nr. 76 (S. 135) „die stat von Nazareth; ein grotte darinne ist die seule, die do unnser frawe umfing, da sie erschrack von dem grus ires ertzengels; daneben ist ein stein, do unser fraw alle zeit stunt an ihrem gepette", nr. 77 St. Gabrielsbrunnen[2]).

---

1) Reisebuch der Familie Rieter (s. oben zum J. 1436) S. 32: als Anhang zu Sebald R. des Aelteren Reise, die jedoch Nazareth nicht berührt, werden beschrieben „die heiligen statt von Beruti untz gehn Jerusalem und ander stett". Es ist möglich, daß dieser Anhang auf Peter Rieter zurückgeht, der 1436 diesen Weg zurücklegte (s. oben). Auf dieselbe Quelle bezw. auf Sebald Rieter d. Ae. geht der Bericht des Nürnbergers Johann Tucher zurück (Chevalier 67 s.; Kresser 65), der 1479/80 im Hl. Land war, aber Nazareth nicht gesehen hat. Aus derselben Quelle ist auch der Bericht Sebald Rieters des Jüngern, des Reisegenossen Tuchers, abgeleitet; der Wortlaut ist fast derselbe, nur daß es hier heißt: „dar inn (in der Verkündigungskirche) ein capell, ein cleins gemechlin zweyr claffter weyt ist" (Reisebuch der Familie Rieter S. 83).

2) Die Uebereinstimmung der Zeichnungen Muffels mit den Holzschnitten des berühmten italienischen Pilgerbuchs von Joanne Cola (Bologna 1500, später oft aufgelegt; RB p. 158 ss., nr. 556)

Im Jahr 1470 besuchte der vlämische Ritter Anselm Adorne Nazareth[1]; seine Reisebeschreibung (RB p. 121 nr. 363) konnte ich nicht erhalten.

Im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts besuchten nur vereinzelte Pilger Galiläa, das wegen der wachsenden Feindseligkeit der Araber schwer zugänglich war[2]. Chevalier bringt aus dieser Zeit nur einen selbständigen, aber umso wertvolleren Bericht, den des Franziskaners Suriano vom Jahr 1485 (p. 69 s.), der erstmals und zwar ablehnend auf die Loretolegende Bezug nimmt; die andern 2 Berichte entbehren selbständiger Bedeutung. Denn der Mainzer Domherr Bernhard von Breitenbach hat Nazareth selbst nicht gesehen; sein Bericht über dasselbe ist fast wörtlich der Beschreibung Burchards von Barby entlehnt, was besonders im

---

ist derart, daß entweder Muffel als Quelle für jenes oder für beide eine gemeinschaftliche Vorlage angenommen werden muß (Röhricht 1900 S. 136).

1) Mitteilung von Röhricht ZDPV 29 (1906), 6. Dagegen kam Ulrich Brunner, Chorherr des Stifts Haug in Würzburg, der im selben Jahr reiste, nicht nach Nazareth, über welches er einige dürftige Notizen aus einem Pilgerführer abschreibt (Röhricht a. a. O. S. 46).

2) Im J. 1474 mußte die Herzogin Maria Hippolyta von Calabrien von der geplanten Wallfahrt nach Galiläa abstehen. Der vom Franziskaner Jakob verfaßte kurze Bericht sagt darüber: „In Galilea sunt multa sacra loca, videlicet in Nazareth ecclesia et locus, ubi beata virgo Maria fuit annunciata ab angelo et fuit fecundata de spiritu sancto ..... sed haec non visitavi propter periculum Arabum" (hsg. von Röhricht ZDPV. 14 (1891), 16). Noch bedeutend schlimmer gestalteten sich die Verhältnisse für die Pilger, als Nazareth 1516/17 in die Hände der Türken fiel (Tobler 43). So erklärt es sich, daß deutsche Pilger (ausgenommen Arnold von Harff) längere Zeit ganz ausbleiben. Die nächsten sind, soviel aus Röhricht 1900 S. 342 s. v. Nazareth zu ersehen ist, Hieronymus Beck von Leopoldsdorf 1550/51, Johann Jakob Amman aus Thalwyl 1613, Heinrich Rantzow 1623.

lateinischen Text (Chevalier 68 s.) hervortritt [1]). Auch der Ulmer Dominikaner Felix Fabri, der zweimal (1480 und 1483) im Hl. Land war, kam nicht nach Nazareth. Darum sucht man vergebens etwas darüber in seiner Reisebeschreibung, sowohl in der kürzeren deutschen als in der lateinischen Ausgabe, dem Evagatorium [2]); Fabri erklärt (Evagat. I 182), nur Selbstgesehenes beschreiben zu wollen und verweist im übrigen „auf die sehr schöne und getreue Beschreibung des Hl. Landes" von Burchard von Barby [3]). Ebensowenig

1) Ausgelassen wurde selbstverständlich der Satz, der ein persönliches Erlebnis Burchards (Messelesen) schildert; abgeändert wurde das „est synagoga" bezw. ecclesia s. Gabrielis der Vorlage in „quondam fuit (erat)"; eingeschoben ein Zusatz über die jetzt gar verlassene Verkündigungskirche und die marmelsteinene Säule, daran sich die hl. Jungfrau gelehnet, was immerhin auf Benützung einer anderen (schriftlichen oder mündlichen) Quelle hinweisen dürfte. Für das aus inneren Kriterien erschlossene Verhältnis Breitenbachs zu Burchard liegt im Evagatorium Fabris (s. nächste Anm.) I 182 ein äußeres Zeugnis vor: derselbe empfiehlt die Beschreibung des Bruders Burchard aus dem Predigerorden, „De qua etiam ingenuus Dominus Bernardus de Braitenbach . . . ., meae peregrinationis socius, sumpsit descriptionem terrae sanctae, suo peregrinali sive viagio inserens". Ueber die Abhängigkeit Burchards bezw. seines Redaktors Martin Röth O. Praed. im allgemeinen vgl. Röhricht 1900 S. 164. In der deutschen Ausgabe, Augsburg bei Anton Sorg 1488 (RB nr. 402, p. 135 nr. 3; ein Exemplar des schönen Drucks in der Bibliothek des Wilhelmsstifts), nicht paginiert, steht der Abschnitt auf Bogen h VI b.

2) Hsg. von Haßler in der Bibl. d. Lit. Ver. zu Stuttgart 1843—49, 3 Bde.

3) Wenn daher die RM 278—296 im Auszug veröffentlichte „geistliche Pilgerfahrt" Fabris auch eine Fahrt nach Galiläa-Nazareth enthält (c. 21—23, S. 180), so bietet dieselbe sicher nichts Originelles, weshalb die Herausgeber mit Recht von der Veröffentlichung dieses Abschnitts abgesehen haben. Die Schreiberin der Handschrift bemerkt ausdrücklich: „Zum Dritten so hat er ina vil weiter die pilgerfahrt gestreckt, den er selbs gezogen syg, von der heiligen stett wegen, und wie er selbs leiplichen gern wer in dem land umb gezogen, also fiert er die gaistlichen pilgrin umb durch Oriente

dürfte der französische Karmelit Nicolas de Huen (1487) nach Nazareth gekommen sein; was er hierüber bietet (Chevalier 70 s.), ist nur eine Uebersetzung des Berichts von Breitenbach-Burchard.

Einer der wenigen Pilger, die gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts Galiläa bereisten, ist der Ritter **Arnold von Harff** (Arff im Jülichschen), der auf seiner höchst abenteuerlichen Pilgerfahrt (fast eine Reise um die Welt) 1496—99 von Jerusalem über Nazareth nach Damaskus reiste[1]). Er schreibt: „Item van Basten (Sebaste) zo Nazareth j daichreyß, is yetzunt eyn dorff lijgende in eyme lustigen dale. Daar is in den cristen tzijden gar eyn schone kirch gebout geweest, as man dat noch wael eygentlich an den schonen hojgen (hohen) pijler wael sien maich, dae inne eyn eygen cristen busschoff gewest ind gewoent hait, mer nu allet van den heyden destruweirt, dan noch weder eyme pijler der kirchen is eyn kleyn cappelgen gebout tzweyer gelaeffter wijt, dae inne steyt noch eyn marmel-

sche land von aim ort zum andern" (S. 283). — Fabri sagt Evag. II 22 ausdrücklich, daß er nicht nach Nazareth kam, wenn er an der Stätte der Visitatio B. M. V. schreibt: „omne gaudium, quod nos peregrini habuissemus in Nazareth, ad quam venire non potuimus, hic nobis accepimus". I 401 gibt er nach der Tradition der Meinung Ausdruck, daß Maria nach der Himmelfahrt ihres Sohnes alljährlich Nazareth besuchte „et devotissime ibi locum angelicae salutationis visitavit, rememorans ibi gaudia omnia, quae in conceptu filii Dei habuit". Den Hinweis auf die beiden letzten Stellen verdanke ich Herrn Vikar Brehm in Gmünd.

1) Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold v. Harff hsg. von E. von Groote, Köln 1860. Loreto hat Harff nicht besucht, obwohl er auf der Hinreise von Rom über Terni, Spoleto, Foligno, Nocera, Fossombrone, Fano, Pesaro, Rimini nach Venedig reiste (S. 37 ff. und 252) und auf dem Heimweg von Venedig aus erst noch nach Santiago in Spanien und nach dem St. Michaelsberg in der Normandie wallfahrtete und sogar noch eine Fahrt nach Irland zum Fegfeuer des hl. Patricius im Sinn hatte, die er jedoch einstweilen aufschob (S. 245).

steynen suyll, dar an die moder goetz gelenet hat, doe yer der hemelscher engel Gabriel die boetschafft braichte der intfenckenyß sprechende . . . in dem cappelgen is ablais vergebunge aller sunden van peen ind van scholt. Ouch is unß lieve frauwe hie zu Nazareth geboeren ind Joseph alhie zo eynem eligen manne genoemen doe sij veirtzein jaer alt was, dae van unser here Jhesus den namen behalden hait van Nazareth". Folgt noch die Beschreibung des Bergs des Absturzes (a. a. O. S. 194, 10—31).

Die wenigen Berichte aus der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts — Chevalier 76 ss. bringt deren bloß drei — sind für die Loretofrage von besonderer Wichtigkeit, da sie das siegreiche Vordringen der Legende bezeugen, das mit ihrer offiziellen Anerkennung durch P. Julius II. im Jahr 1507 zusammenfällt, jedoch nicht ohne Widerspruch (so 1534 seitens zweier französischer Pilger, des Edelmanns Greffin Affagart und des Minoriten Bonaventura Brochard; Chevalier 77 ss.) vor sich geht. Ich bin in der Lage, nach Tobler zwei neue Berichte aus dieser Zeit beizubringen, die beide für die Legende eintreten.

Dem polnischen Franziskaner Anselm, dem bis jetzt ersten Zeugen für die Uebertragung (1507/08)[1], schließt sich ein ungarischer Ordensgenosse an mit einem sehr wichtigen Bericht, dem genauesten und ausführlichsten dieser Zeit: Frater Gabriel von Pécsvárad mit dem bereits von Tobler benützten Compendium locorum terre sancte vom Jahr 1517 bezw. 1521[2]). Sein Aufenthalt in Palästina

1) Chevalier 76. Der Herausgeber Basnage nennt Anselm „fabulis addictissimus" und fügt entschuldigend bei, es sei dies verzeihlich, denn „nec desunt hodierno die Critici, qui talia tueantur probareque studeant" (Thesaurus monumentor. eccles. et historic. t. IV (Antwerpen 1725) fol. 778).

2) Vgl. RB p. 142 nr. 429. Daß der eigentliche Titel: „Compendium l. t. S." lautet, ergibt sich aus dem Prohemium (p. 1 a) und dem Explicit (p. 38 a). Das Titelblatt trägt die Aufschrift: „Compendiosa quaedam: nec minus lectu iocunda descriptio

dauerte 3 Jahre, von 1514 bis 1517; im letzteren Jahr verfaßte er seine Schrift. Als Mitglied des Sionsklosters zu Jerusalem hatte er Gelegenheit, alle wichtigen Stätten des Hl. Landes aus eigener Anschauung genau kennen zu

---

urbis Hierusalem: atque diligens omnium locorum terre sancte in hierosolymis adnotatio, per quendam in Christo patrem fratrem Gabrielem natione ungarum divi Francisci ordinis de sacra observantia. luculenter: nam ea ipsa loca propriis conspexit oculis: congesta ac breviter per eundem comportata. feliciter incipit. Compendium locorum terre sancte. Anno dñi M.D.XXI." s. l. (aber nicht ohne Jahr, wie RB l. c.). 5 unpag. (alphabetisches Register und Vorrede) und 38 pag. Blätter in 4°. Explicit p. 38 a: „Finit opusculum sive Compendium locorum terre sancte intra et extra civitatem Hierusalem existentium amen ..... Frater Gabriel de pechwarodino". Ein Exemplar des seltenen Drucks besitzt die K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Noch nicht genügend festgestellt ist das Verhältnis dieses Kompendiums zu der früheren Beschreibung des Hl. Landes durch den ungarischen Franziskaner Nicolaus de Farnad (Wien o. J., c. 1490 nach RB); außer 2 Handschriften in Budapest ist bis jetzt nur ein Exemplar des Drucks — in Paris — bekannt; Anfragen in München und Wien hatten nur ein negatives Ergebnis. Tobler, für welchen Graf Riant beide Werke verglich, stellt fest, „daß die bücher beider minoriten, wenige unbedeutende varianten abgerechnet, durchaus identisch sind; immerhin treffen die seitenzahlen nicht zusammen. Niklaus von Farnad besorgte offenbar nur eine neue ausgabe der schrift von Gabriel [vielmehr umgekehrt!], dessen namen er etwas unbescheiden wegließ" (116 f. Anm. 4). Doch bietet Gabriel ziemlich viele persönliche Erlebnisse und zeitgeschichtliche Mitteilungen (vgl. die zweitnächste Anmerkung). Deshalb erhebt sich gerade bei Nazareth die Frage, welche sich nur durch Einsichtnahme beider Schriften entscheiden läßt, ob Gabriel die Legende der Uebertragung des hl. Hauses selbst eingefügt oder schon bei Niklaus von Farnad vorgefunden hat, in welchem Fall dieser (um 1490?) der 1. Zeuge zu Gunsten Loretos wäre. Solange nicht das Gegenteil nachgewiesen ist, nehme ich die erstere Eventualität an, sodaß Gabriel (um 1516/21) an 2. Stelle kommt. Der Verfasser des Kompendiums (Gabriel oder Nikolaus?) kannte auch Venedig, mit dem er Kairo vergleicht (p. 26 a).

lernen und auch Galiläa zu besuchen, dessen Beschreibung der 4. und letzte Teil der Schrift gewidmet ist[1]). Seine Reise dorthin fällt noch in die Zeit der Mamlukenherrschaft, wie es scheint, gerade in das entscheidende Jahr 1516, in welchem sich in Syrien die Kämpfe zwischen dem Sultan von Kairo und dem Türkenkaiser Selim I. abspielten[2]). Gabriels Beschreibung von Nazareth (pag. 34 b—36 b) gebe ich, soweit sie hier in Betracht kommt, im Wortlaut genau nach dem Druck, jedoch mit sinngemäßer Interpunktion und Auflösung der Kürzungen.

(Pag. 34 b) „Nazareth civitas sancta, de qua vide quinque[3]). Primum quod Nazareth est a parte aquilonari respectu Hierusalem distantes ad invicem sedecim miliaribus, et congrue in civitate que Nazareth denominatur dominus Jesus dei filius est conceptus. Tum quia Nazareth uno modo interpretatur sanctus .... Tum quia Nazareth interpretatur alio modo flos .... (Pag. 35 a) Secundum

---

1) Pag. 32 b: „Quantum ad quartam partem huius opusculi: scilicet versus aquilonem circa sanctum locum Nazareth stilus est vertendus".

2) Auf der Reise nach Nazareth stießen Gabriel und seine Mitpilger („nos fratres minores numero viginti tres simul cum aliis grecis et Abassinis quadraginta") auf ein großes Heer des Sultans, dessen Anführer ihnen, nachdem der Guardian den Geleitsbrief des Sultans vorgewiesen hatte, einen Führer mitgab, der sie bis nach Jerusalem zurück begleitete; trotzdem wurden sie auf dem Rückweg infolge Verrats einiger Griechen in der Reisegesellschaft von räuberischen Arabern überfallen und 4 Franziskaner verwundet (p. 33 b). Auf dem Thabor konnten sie, weil sämtlich ortsunkundig, die Stätte der Verklärung nicht finden; da wies ihnen ein christlicher Inder dieselbe (p. 34 a). Besucht und kurz beschrieben (p. 34) werden noch der See Genesareth, Tiberias, Kapharnaum und Kana. Nach einem hier eingeschalteten Exkurs über Armenien folgt p. 34 b unten die Beschreibung Nazareths. Tobler setzt die Beschreibung Gabriels bald im J. 1514 (S. 150), bald „um 1515" (S. 140) an. —

3) Das Kompendium gliedert die Ausführungen über jeden einzelnen Ort in 5 Punkte; vgl. Prohemium p. 1 a*.

quod locus, in quo angelus salutavit virginem, in loco orationis sue †[1]), est subtus superficiem terre. Et illud edificium, in qua tunc virgo orationi vacabat et contemplationi, ob scelera hominum illius terre transtulerat se in Dalmatiam. Inde iterum ob eandem causam se transtulit in Loretum ultra mare, ubi nunc stat et veneratur. Et in loco istius domuncule nunc in Nazareth est parva capella de rupe concavata, testudinata, et est in ea altare parvum[2]). Et postquam illuc applicuimus in nocte diei veneris ante festum omnium sanctorum[3]), mox missas cepimus celebrare super dictum altare, ultima decantata, et tota die illic permansimus, faciens unusquisque suam devotionem. Et predicta capella habet parvum latus de rupe eadem a parte aquilonari, a parte autem australi habet consimiliter latus aliud constructum, maius quam sit illa capella[4]). Tertium

1) Ein schwarzes Kreuz auf dem Rand bezeichnet die hl. Orte, wo „maiora facta sunt misteria" und ein vollkommener Ablaß zu gewinnen ist (l. c.).

2) Entweder hat sich Gabriel (Nikolaus) im Unterschied von der späteren Anschauung die Felsenkapelle mit dem Altar als unterstes Stockwerk des ursprünglich hier stehenden hl. Hauses gedacht (Tobler 150) oder, was dem Wortlaut m. E. mehr entspricht, die Fiktion ersonnen, daß die Felsenkapelle erst nach der Uebertragung der Santa Casa errichtet worden sei. Dazu stimmt freilich die andere Vermutung, daß die 2 Säulen in der Kapelle wohl schon von der hl. Helena aufgestellt worden seien, schlecht genug.

3) Wahrscheinlich 31. Oktober 1516; vielleicht aber auch 26. Okt. 1515 oder 27. Okt. 1514; vgl. oben S. 564.

4) Seit Daniel (1106/07), Theoderich (um 1172) und Phokas (1177) begegnet bei Suriano und Gabriel erstmals wieder die Erwähnung von Nebenräumen zu beiden Seiten der Verkündigungskapelle, später als Josephs- (links, nördlich) und Engelskapelle (rechts, südlich) gedeutet; vgl. den Plan bei Quaresmius, Terrae Sanctae Elucidatio a P. Cypriano de Tarvisio recogn., vol. II (Venetiis 1881) p. 623. Selbstverständlich haben diese Seitenräume immer bestanden; wenn sie trotzdem in der langen Zwischenzeit von keinem einzigen der vielen Pilgerberichte erwähnt werden, so sieht man, daß große Vorsicht in der Ausdeutung der verschiedenen Angaben und in

quod in predicta capella a parte occidentali iuxta parietem sunt due columne grosse (novem (?) palmarum grossitie)[1]) et alte ita quod extra testudinem capelle preeminent ad longitudinem unius haste, et loco illius columne que stat ab aquilone, stabat sacra virgo Maria in oratione, deprecans misericordiam divinam pro humani generis redemptione. Et quod si deo esset beneplacitum, vita sua prolongaretur a deo, ut videret oculis suis illam virginem dignissimam, de qua dei filius foret nasciturus, famulatumque eidem aliqualem impenderet. Angelus autem stabat loco alterius columne, que est ab austro, quando eam salutavit: Ave gratia plena, et inter istas duas columnas est parva distantia, puta tres vel quatuor palme. Et illa columna ubi stabat angelus, est in murum capelle constructa, bene tamen poterit videri, eo quod ex una parte extra preeminet de muro. Et hoc est mirabile quod ista columna ubi stabat angelus, est in medio fracta in testudine, et ista fractura aliquantulum est

---

der Anwendung des argumentum ex silentio angezeigt ist. Das Interesse der Pilger scheint eben in der Regel mit der Besichtigung und Verehrung des eigentlichen Heiligtums, der Verkündigungskapelle, befriedigt gewesen zu sein. Auf diese Weise dürften auch die übrigen Differenzen in den Einzelheiten der Berichte, z. B. hinsichtlich der Zahl der Altäre (deren z. B. Salignac 1521/22 nach Burchard von Barby drei bezeugt) und der Säulen, im allgemeinen zu erklären sein; da und dort freilich mag auch eine tatsächliche Ungenauigkeit vorliegen; auch sind kleinere Umgestaltungen der unterirdischen Räumlichkeiten nicht ausgeschlossen. Doch ist Tobler 150 (vgl. Kresser 67) zu sehr geneigt, solche anzunehmen; das von ihm vermutete „Interregnum" der Franziskaner um 1500 hat nicht stattgefunden. Vgl. die zweitnächste Anmerkung.

1) Der Druck bietet „nonne palmorum", was sicher fehlerhaft ist; die Parenthese ist durch einen Doppelpunkt nach gross(a)e angedeutet. Ueber die Marien- und Engelssäule s. Tobler 140. Nach den späteren Berichten (Tobler 142 ff. doch vgl. 143 Anm. 1) war die Mariensäule zerbrochen und im Gewölbe aufgehängt. Daß die Säulen über das Gewölbe der Kapelle emporragten, berichtet auch Suriano (Chevalier 70).

(pag. 35 b) declinata et stat indirecte, et quando quis eam movet movetur, sed casum non dabit. Nec credas quod iste predicte columne fuissent ibi dum angelus salutavit virginem, sed postea per fideles, forte per devotam sanctam Helenam, sunt in perpetuam memoriam illic locate. Quartum quod extra Nazareth ad aquilonem, quasi ad iactum arcus, est quidam fons parvus in quadam capella, habens aquam clarissimam et optimi saporis, qui usque hodie denominatur fons Marie"; folgt eine Legende über die Marienquelle. „Et supra dictum fontem est bona capella testudinata, integra, et fuit in ea parvum altare, sed per paganos in angulis est confractum. Et credendum est quod tempore fidelium sacerdotes ibidem devotionis gratia missam celebraverunt, ac etiam fratres sancti Francisci, qui ibidem claustrum habuerunt (et nunc stat ecclesia testudine tantummodo destructa), sed propter sevitiam paganorum ibi stare non potuerunt[28]). Quintum quod Nazareth erat locus

---

28) Gabriel erzählt die Legende über die Marienquelle nach den Mitteilungen, die er von seinen Ordensgenossen in Nazareth empfing („rem quam audivi a fratribus in Nazareth"); ich verstehe darunter Mitglieder des Konvents auf Sion in Jerusalem, welche mit ihm reisten und vielleicht schon öfter in Nazareth gewesen waren, nicht, wie Tobler 174 meint, dortselbst bei der Marienquelle wohnende Franziskaner. Denn um 1516 bestand sicher keine Franziskanerniederlassung in Nazareth. Erst um 1530 lebten nach langer Zeit wieder einige Minoriten vorübergehend bei der Verkündigungskirche (Tobler a. a. O. nach Quaresmius II 627 s.). Daß früher einmal bei der Gabrielskirche ein Franziskanerkloster bestanden hat, ist sehr unwahrscheinlich (1411 werden von Frederigo „Monachi Indiani de Persia" erwähnt, siehe oben; vgl. Tobler 224 f.). Die Franziskaner haben sich wie im 16. und 17. Jahrh., so auch ohne Zweifel von Anfang an bei der Kirche der Verkündigung niedergelassen. Aber über diese ihre erste Niederlassung ist bisher so gut wie nichts bekannt; vgl. Tobler 173 f. Fr. Bartholomaeus (de Rinonico) de Pisa bezeugt wenigstens die Tatsache, wenn er auch über die Zeit ihrer Gründung und ihres Untergangs schweigt; darnach zerfiel die Provinz des Hl. Landes Ende des 14. Jahrh. in 2 Kustodien; die Kustodie Syrien zählte noch 4 Konvente: „locum Mon-

Archiepiscopalis, habens ecclesiam longam et latam supra locum et capellam Annuncciationis supradictam, que capella erat precise sub choro ubi solet stare ebdomodarius. Sed modo illa ecclesia longa totaliter est destructa per paganos, nisi quod a parte aquilonari paries stat cum columnis parieti insertis, pro eo quod[1]) domus archiepiscopi erant iuncte dicte parieti, in quibus nunc habitant pagani immundi[2]). Turris etiam pro campanys adhuc stat, modicam patiens ruinam; in qua ecclesia olim habitabant viri sanctissimi verbo edificantes et opere lucentes. E quibus pro conclusione dignum iudicavi narrare unum, scil. sanctum Sylvanum archiepiscopum de Nazareth, de quo scribit Cirillus patriarcha hierosolimitanus in epistola ad (pag. 36 a) beatum Augustinum hoc modo" [3]).

---

tis Syon; locum Sepulchri Domini; locum Bethlehem et locum de Beruto; et in Nazareth fuit etiam locus, etsi modo (seit wann?) ob pravitatem saracenorum sit dimissus" (De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Jesu Lib. I fruct. XI pars II a in Analecta Franciscana Bd. IV (Quaracchi 1906) p. 533).

1) quod fehlt im Druck.

2) So schon Gucci 1384 bei Chevalier 63.

3) Pag. 36 a—38 a folgt mit der Aufschrift: Grande miraculum ein Stück aus der apokryphen Korrespondenz zwischen dem hl. Augustinus und dem hl. Cyrill von Jerusalem „de miraculis b. Hieronymi presbyteri post mortem celebratis" (Migne PL 33, 1116—1153; der den Silvanus betreffende Abschnitt ebd. 1132—1136, cap. 4 und 5; vgl. Migne PG 33, 1209 s.), welche J. Mader (Der hl. Cyrill, Bisch. v. Jerus. 1891 S. 47) mit Recht als „das unwürdige Machwerk eines ebenso unwissenden als unverschämten Falsifikators" bezeichnet. Wegen des Titels „archiepiscopus" ist die Fälschung frühestens im 12. Jahrh. entstanden. An einer andern Stelle schreibt Gabriel die Gründung des Bistums Nazareth der hl. Helena im 1. Drittel des 4. Jahrh. zu (pag. 8 b: Helena im Hl. Land „edificavit 72 ecclesias ut idem (sic) ecclesiastica historia [leider bezeichnet er seine Quelle weder hier noch sonstwo mit Namen] refert. In quibus ordinavit alibi episcopos, ut in Bethlehem, Nazareth, Jerico u. a., In aliquibus religiosos, in aliis Abbates. ....).

An zweiter und letzter Stelle folgt ein französischer Adeliger, der in der 2. Hälfte (August oder September) des Jahres 1522 (1521?) Nazareth besuchte, Barthélemy de Salignac[1]). Er verfaßte seine Reisebeschreibung bald nach seiner Heimkehr 1522 unter Benützung früherer Pilgerliteratur, besonders Burchards von Barby (was sich gerade auch bei Nazareth zeigt), beteuert jedoch nichts aufgenommen zu haben, was er nicht selbst gesehen oder durch genaue Nachforschung in Erfahrung gebracht habe[2]). Er kam auch tatsächlich mit einer Gesellschaft von Jerusalem aus nach Galiläa und beschreibt kurz nach Autopsie die hauptsächlichsten Stätten des Landes (Tom. IX c. 7, Kk 3a): „loca insigniora (ut ipsi vidimus) . . tenentes magis ordinem dignitatis quam situs. Prima ergo omnium sit Nazareth,

1) Itinerarium Hierosolymitanum Bartholomaei de Salignaco, Equitis et Jurisconsulti Galli (der Vf. war auch apostolischer Protonotar, „simul geminae censurae Licenciatus"), zugleich mit Burchardus hsg. von Reinerus Reineccius, Magdeburg 1587; RB p. 173 nr. 610 zum J. 1518 (?). Die Zeit der Reise steht noch nicht fest, da die Angaben des Buchs selbst mit denen über den ältesten Druck (RB l. c.: Venedig 1519) und unter sich selbst im Widerspruch stehen. Vorrede A a 2 b: „Mihi ergo nuper in Anno Domini 1522 a longissima et laboriosissima peregrinatione in Galliam reverso". Ueber die Hinreise gibt der Text mehrfach genaue Daten (nicht aber für die galiläische Exkursion und die Heimreise), z. B. Abfahrt von Venedig 1522 Juni 6 die Jovis (Cc 1 b), Ankunft in Cypern Samstag 6. Juli (D d 3 b), in Rama Montag 22. Juli (F f 1 b), Ausflug an den Jordan Freitag 26. Juli (J i 2 a). Auffallend ist es jedoch, daß die Wochentage sämtlich nicht für 1522, sondern für 1521 stimmen. Ein anderes Datum hinwieder: Ausflug von Jerusalem nach Bethlehem Die Veneris mensis Julii 27 (L l 2 b) stimmt weder für 1521 noch für 1522, wohl aber für 1520. Wie sind diese Differenzen zu erklären?

2) Vorrede: „in praesentia scriptis iuvabor praedecessorum, quoad nostris, si quae forsan obtinget ratio, lucem acipere liceat" . . . . . „nihil me inseruisse quod non oculis ipse viderim, aut diligentissima pervestigatione narrationeque fideli, fuerim sciscitatus".

illa quidem olim ignota, nunc autem per totum orbem gloriosa ..... Nazareth ergo civitas Galilaeae ..... ex qua flos de radice Jessae, in qua nunciante Angelo ..... verbum Dei factum est caro ..... intra parvae Nazareth moenia ..... Constat nimirum, quod a Nazareth omnis salutis factum est exordium, ut refert Lucas ..... Hic ergo Christus conceptus est, atque nutritus, locusque conceptionis Virgineae et salutationis Angelicae hodie permanet. Est enim templum ibidem erectum, in quo tria sunt altaria, excisa de rupe; nam et Nazareth domus pro maiori parte sunt excisae de rupibus et videtur hodie synagoga illa .....[1]) Est etiam in fine oppidi sacellum in nomine sancti Gabrielis Archangeli dedicatum, in quo est fons ab incolis valde aestimatus .....[1]) Domuncula illa omnium beatissimorum, in quam (sic) incarnationis mysterium, et salutatio Angelica sunt consumata, creditur haberi in provincia Ancona, loco, qui dicitur Lauretum". Erwähnt ist noch der außerhalb des Städtchens gelegene sog. „saltus David" (sic).

Ich beschließe damit die Liste der Pilgerberichte, da die späteren für die Loretofrage keinen Ertrag versprechen und bereits von Chevalier in mehr als genügender Zahl verwertet worden sind. Lauten nun die Berichte nach 1291, wie Kresser 58 behauptet, „wesentlich anders als die vor dieser Zeit" oder behält Chevalier recht, der als Schlußergebnis feststellte, „que les pèlerins postérieurs à 1291 ont vu à Nazareth le lieu de l'Incarnation — ou du moins ce que tous regardent comme tel — d'une manière identique aux observations écrites des précédents voyageurs" (p. 71 s.)? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Trotz mancher, übrigens unbedeutenden Differenzen in Einzelheiten kommen alle Berichte bis ins letzte Viertel des 15. Jahrhunderts darin überein, daß die traditionelle

1) Nach Burchard von Barby.

Stätte der Inkarnation, die Verkündigungskapelle, im gleichen Zustand wie vor 1291 fortbestand; eine Uebertragung des „hl. Hauses" ins Abendland ist ihnen bis auf Suriano (1485) durchaus unbekannt. Dabei fällt noch der Umstand ins Gewicht, daß die genauesten und zuverlässigsten Zeugen aus dieser Zeit italienische Pilger sind, denen die Loretolegende, wenn sie damals schon verbreitet und anerkannt gewesen wäre, hätte wohlbekannt sein müssen: so Poggibonsi 1345 (Chevalier 61 s.), Freskobaldi und Gucci 1384 (ebd. 62 s.), Frederigo 1411 (siehe oben), Robert von Sanseverino 1458, der auf dem Rückweg infolge eines bei einem Sturm gemachten Gelübdes auch zu U. L. Frau von Loreto pilgerte (Chevalier 67 und 195 s). Der Minorit Antonius de Reboldis aus Kremona konnte sich kaum vor Freude fassen, als es ihm im Jahr 1327 vergönnt war, das Fest Mariä Verkündigung in Nazareth selbst „eo scilicet loco, quo fuit annuntiata" zu feiern (siehe oben). Kein Pilger aus dieser Zeit hat „das eigentliche Heiligtum" (Kresser 62) in Nazareth vermißt. Wenn Poggibonsi nur mehr die „camera" U. L. Frau, d. h. die Stätte der Verkündigung, dortselbst antraf und durch seine Worte: „e era la casa appoggiata ad una grotta di sasso" (Chevalier 61) indirekt „die Abwesenheit des heiligen Hauses konstatiert" (Kresser 59), so stimmt das sehr schlecht zur angeblichen Uebertragung des „Hauptheiligtums" ins Abendland; andere Gründe für das Nichtmehrvorhandensein des Hauses sind unschwer zu finden. Als dann die Legende im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts aus dem Abendland importiert wurde, fand sie seitens eines sehr kompetenten Beurteilers, des jahrelang im Hl. Land tätig gewesenen und ohne Zweifel auch mit Loreto genau bekannten Franziskaners Suriano, entschiedenen Widerspruch. Daß die Kritik bald hernach — im Zusammenhang mit der kirchlichen Anerkennung der Legende — allmählich verstummte, ist nicht zu verwundern und für die Beurteilung der Frage ohne Belang.

4. Berichte deutscher Palästinapilger über Lorto aus dem 15. und 16. Jahrhundert.

Die Reiseberichte der Palästinapilger, besonders die von Chevalier begreiflicher Weise weniger benützten deutschen Berichte, liefern seit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts auch einige Beiträge zur Geschichte des Wallfahrtsorts Loreto. Kresser gebührt das Verdienst, einige derselben erstmals für unsere Frage herangezogen zu haben (S. 9—14); freilich ist die Deutung, die er ihnen gibt, methodisch verfehlt und tendenziös. Eine objektive Würdigung derselben ist nur bei genauer Beobachtung der chronologischen Aufeinanderfolge möglich.

Die Reihe eröffnet ein ungenannter Pilger des Jahres 1472 aus Alst (Kr. Kempen Rbz. Köln)[1], der am 26. Juni 1472 in Venedig abreiste und das Peter und Paulsfest in Parenzo verbrachte: „Des dinsdaghes daer na (30. Juni) morgens vroech (früh) so wolde die (der) patroen vaeren na Anchonen to unser vrowen van loreten, dat eyn scoen bedevaert (Bitt-, Wallfahrt) ist; mer auermidts (weil) dat by twe hondert milen uten weghe was, so was uns pilgrims nicht to wille, dat he (er) to Anchonen varen solde“ (a. a. O. 91 f.). Trotz des Protests tat der Schiffsherr seinen Willen und fuhr auf Ankona zu, mußte jedoch infolge eines großen Sturmes nach Istrien zurückkehren. Ob der venetianische Patron die Legende von der Santa Casa bereits kannte, muß dahingestellt bleiben; jedenfalls war sie

1) Hsg. von L. Conrady, Vier rheinische Palästina-Pilgerschriften des XIV. XV. und XVI. Jahrhunderts (1882), S. 59—181; vgl. Kresser 14. Der Pilger kam nicht nach Galiläa; wenn er trotzdem — übrigens in ganz allgemeiner Weise — die Wallfahrt nach Nazareth (160 ff.) und nach Beirut (163 ff.) schildert, so beruht dieser Teil seines Berichtes ausschließlich auf einem von ihm ausgeschriebenen Pilgerführer (Conrady 65 f.). — Die Stadt „Adulteratum an dem ennd Pulln lands“ in der Reisebeschreibung des Jakob von Verona (1346?), RM 47 Anm. 2 irrtümlich als Loreto erklärt, ist Otranto (Alltranti) in Apulien (RM 48).

unserm niederdeutschen Pilger bis dahin unbekannt; es scheint, daß sie auch nicht den Glauben der Palästinapilger fand, die so entschiedenen Einspruch gegen die Fahrt erhoben.

Der erste deutsche Loretobesucher, der nachweisbar ist, ist der Franziskanerobservant Paul Walter von Guglingen, Viceguardian zu Heidelberg; er kam mehr zufällig dorthin. Vom Hl. Land zurückgekehrt, verfiel er in Venedig wegen des damals über die Stadt verhängten Interdikts der Irregularität, weshalb er zur Absolution nach Rom pilgerte. Auf dem Weg dorthin wurde er am 4. (3.) Februar 1484 von zwei Brüdern des Konvents von Siroli „ad sanctam Mariam de Loreto“ geführt [1]).

Dagegen scheint Walters Reisegenosse, Felix Fabri, nicht nach Loreto gekommen zu sein, obwohl er in seiner 1492 verfaßten „Geistlichen Pilgerfahrt“ [2]) für die schwäbischen Frauenklöster seines Ordens auch die Wallfahrt nach Rom schildert, wobei Loreto und andere hl. Orte Italiens berührt werden, ebenso nach Santiago, St. Patricius in Irland und nach Köln, „um auf diese Weise den Lesern und Leserinnen ein vollständiges Bild über die wichtigsten Wallfahrten und heiligen Orte zu geben“ (S. 279). Die Pilgerfahrt nach

---

1) Sein Itinerarium (hsg. von Sollweck 1892, Bibl. d. Lit. Ver. zu Stuttg. Bd. 102) meldet weiter nichts über Loreto (S. 263).

2) RM 278—296; vgl. oben Abschnitt 3; von Kresser übersehen. Bei Gelegenheit seiner beiden Palästinareisen (1480 und 1483 bis 84) kam Fabri nicht nach Loreto und Rom; vgl. Röhricht 1900 S. 161 und 163. Es ist möglich, daß er bei Gelegenheit einer uns nicht näher bekannten Reise Rom, Loreto und die übrigen in der „Geistl. Pilgerfahrt“ ziemlich eingehend beschriebenen hl. Orte Unteritaliens (Mons Garganus, Bari, Syrakus, Neapel, Aquinum, Monte Cassino), kennen gelernt hat. Er mag seine Kenntnis aber auch aus schriftlichen Quellen geschöpft haben. Evagat. I 155 erwähnt Fabri, daß die Ungarn „qui peregrinantur ad S. Mariam de Loreto“ im Golf von Quarnero aufs Schiff gehen „et ad locum B. Virginis navigant“ (diesen Hinweis verdanke ich Herrn Vikar Brehm in Gmünd).

Rom führt in 16 Tagreisen nach Ankona, wo übernachtet wird. Dann heißt es (S. 291 f.).

„Sancta Maria Loret.

Die XVII tagraiss ist uff dem mer an dem land hin und kumen zu der statt Racanata (Recanati), by der ist ain kapell, darin ist Maria die muter gotz in gnedig und haisst Sancta Maria de Loreto und beschehen vil und gross wunder zaichen da und fast gross gut falt darhin us allen landen [1]). Man sagt, die capell sy selbs durch gotz wirckung kumen iber mer dar hin von Nazareth und sy die zel Marie, in der sy enpfieng den engelschen gruss und daz ewig wort durch daz ,ave grat(ia)'. Da ist ablas †† (vollkommener Ablaß), nemen die pilgrin und beleiben da die nacht. Die XVIII tagraiss ist: frie singen die Syon pilgrin in der capell die mess ,Rorate' [2]) und machent sich uff daz mer und faren den tag einen feren weg biss zu der statt Adria" (Atri). Diese Worte Fabris sind das erste deutsche Zeugnis für die Loretolegende, die er, obwohl von der Kritik nicht angekränkelt, noch ziemlich schüchtern („man sagt") und ohne viel ausschmückendes Beiwerk vorbringt.

Ihm schließt sich unmittelbar an der von Dietrich von Schachten verfaßte Bericht über den Besuch des Landgrafen Wilhelm des Aelteren von Hessen, des Grafen Philipp von Hanau und ihres Gefolges in Loreto am 9. bis 11. Januar 1492 [3]). Auf der Rückfahrt aus dem Hl. Land, wo sie sich einen Monat aufgehalten, aber Galiläa mit Nazareth

---

1) Sehr viele Weihgeschenke und Opfergaben werden hier von Pilgern aus allen Ländern dargebracht.

2) Die sog. „Rorate" = Messe mit dem Evangelium von der Verkündigung (Lk. 1, 26—38).

3) Diderici von Schachten Beschreibung der Reise 1491/92 ins Hl. Land hsg. RM 162—245; über die Zeit ebd. 163; Röhricht 1900 S. 170 f.; der Bericht wurde von Kresser (9—12) erstmals beigezogen, aber in seiner Bedeutung überschätzt und mißverstanden.

nicht besucht hatten [1]), kamen die Reisenden durch einen Seesturm am 31. Oktober 1491 in Gefahr. „Als wir so ihnn grosser Nott warenn, batt der Patron, S. F. G. söltte sich zu unsser liebenn Frawenn gehnn Loretto verheissenn mitt deroselbenn dienernn zu reisenn, das dann J. F. G. thätt, also baldt stundt uns ein gutt wiendt auff, das wir aller sorgenn frei wahrenn" (219). In Otranto gingen sie ans Land und reisten nach Neapel und Rom; am 3. Januar 1492 brachen sie hier auf und kamen am 8. d. M. nach Recanati, am andern Tag auf Vesperzeit ritten sie spät aus und ritten denselben Abend „nach unsser Lieben Frawenn gehnn Loretto" (236). Schachten schildert alsdann die Legende und die hier geschehenen Wunderzeichen so ausführlich, wie kein anderer Deutscher aus dieser frühen Zeit. Leider muß ich mir versagen, den langen Bericht (a. a. O. 236—238) vollständig abzudrucken, und mich auf eine kurze Skizze beschränken. „Nun zu Loretto ist ein Capell, dariennenn rastet unsser liebe Frawe, undt diesse Capell ist gewehsenn das hauss" Unserer Lieben Frau in Nazareth, wo sie Christum empfing, nach ihres Sohnes Himmelfahrt verweilte und starb [2]); von Petrus wurde es als Kirche zu Ehren Mariä geweiht und besitzt jetzt noch ein von Lukas geschnitztes (sic) Marienbild. Das hl. Haus blieb in Nazareth, „bis daß die Leute von dem Christenglauben in derselbigen Stadt abtraten, da ehrten sie die Capellen nicht mehr". Also ward sie durch Schickung Mariä von den Engeln aus Nazareth weg nach Slavonien „ann denn Floss, so Flummen (Fiume) genandt", von dort zum andern Mal auf einen Berg Recanati auf den Acker zweier Brüder

1) Die Gesellschaft hat Nazareth nicht besucht, weshalb die Schlüsse Kressers 82 hinfällig sind.

2) Für die Kritik Schachtens ist es bezeichnend, daß er an einer früheren Stelle seines Berichts (S. 197 und 200 f.) nach einer anderen, allgemein verbreiteten Ueberlieferung — ohne kritisches Bedenken — die seligste Jungfrau in Jerusalem sterben und begraben werden läßt.

und bald von hier an den jetzigen Ort „auf eine gemeine Straße" getragen „ann wilchem ortte genandte Capell noch stehett, da dann eine grosse walfartt wardt, undt geschehenn vonn S. Maria viel undt mancherlei zeichenn, alss dann noch heuttiges tages geschichtt". Die Sache wird einem frommen Mann in der Nacht geoffenbart, worauf 16 Ratsmeister ins Hl. Land reisten und durch Messung feststellen, daß es das hl. Haus von Nazareth war, welches nach Loreto wunderbar übertragen worden; „solche Cappell stehett noch auff heuttigen tag zu Loretto undt geschehenn grosse mergkliche zeichenn daselbstenn alle stundte ihnn solchem Gottes hausse". Zwei derselben werden näher beschrieben; „sehr viel mehr zeichenn siendt ihnn derselbigenn Kierchenn, wilche Ich nichtt Alle schreibenn moechtte". Daß der Ursprung dieser doch gar zu „treuherzigen Erzählung" (Kresser 13) nicht in Nazareth, sondern in Loreto zu suchen ist, geht nicht bloß aus der Tatsache hervor, daß die Reisegesellschaft nicht in Nazareth war, sondern vor allem aus dem Charakter des Berichts selbst, der in seinen Einzelheiten mit der lauretanischen Legende, als deren klassischer Ausdruck die Translatio des Teramano von 1472 (Chevalier 210 ss.) und die Bulle Julius' II von 1507 (ebenda 262) gelten dürfen, inhaltlich und zum guten Teil auch im Wortlaut übereinstimmt[1]). Das erste der beiden von Schachten erzählten Wunderzeichen (ein Reiter ist mit dem Pferd 100 Meilen über das Meer geschwommen, nachdem er S. Maria zu Loreto angerufen) ist offenbar identisch mit dem von Hieronymus Radiolensis um 1478 ausführlich beschriebenen Wunder (Chevalier 221). Für die Wertung des Berichts ist die Frage, wo Schachten seine Kenntnis von der Uebertragung der Santa Casa erlangt hat, von Bedeutung; wie sie in diesem Fall zu beantworten ist, liegt auf der Hand. Daß die Loretolegende damals auch im Morgenland ver-

1) Es fehlt nur die 2. Station der Wanderung der S. Casa (der Hain der Frau Laureta).

breitet gewesen ist, folgt aus Suriano (siehe oben Abschnitt 3) mit nichten [1]). Die erste Kunde von Loreto und die Anregung, den berühmten Wallfahrtsort zu besuchen, erhielten unsere Pilger durch den venetianischen Schiffsherrn. Als geschichtliches Zeugnis für die Tatsache der Uebertragung des hl. Hauses kann Schachten somit nicht gelten, so interessant und wertvoll sein Bericht wegen seines Alters und seiner Ausführlichkeit auch ist.

Einer aus gleicher Veranlassung unternommenen Wallfahrt nach Loreto geschieht auch in einem wahrscheinlich württembergischen Pilgerbericht vom Jahr 1494 Erwähnung [2]). Für die Beurteilung desselben ist es von Wert, die näheren Umstände zu berücksichtigen. Die Pilger wurden am 14. Oktober von einem furchtbaren Seesturm heimgesucht; „mon (man) macht ain pilgram gen unser lieben frauen gen Lareta das mon auch nent Rocknata“ (Recanati); da der Sturm andauerte und noch stärker wurde, ließ der Patron durchs Los einen Pilger nach Santiago bestimmen, für welchen dann die Reisegesellschaft 90 Dukaten zusammenschoß. Also auch hier ging der Hinweis auf Loreto von dem venetianischen Schiffsherrn aus [3]).

Ende 1497 besuchten Hans Schürpf aus Luzern und seine Reisegenossen auf der Heimkehr vom Hl. Grab Loreto: „Aber von Rom da furen wir zu der mutter gotz, die man nempt Maria de Loreta, das verzoch sich VII tag rittent wir von Rom dahin“ (a. a. O. 249) [4]).

---

1) Damit erledigen sich die Bemerkungen und Schlußfolgerungen Kressers 82 f.

2) Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforsch. 13 (1892), 465; Chevalier 251; Röhricht 1900 S. 183 f. 187.

3) Schon 1458 berichtet Robert von Sanseverino, daß die Schiffer beim Sturm auf dem Meer auf die hl. Jungfrau von Loreto vertrauten (Chevalier 195).

4) Hans Schürpfen des Rats zu Luzern Pilgerfahrt nach Jerusalem (1. April 1497—19. Januar 1498), hsg. im „Geschichtsfreund“ Einsiedeln VIII (1852), 182—249; die Gesellschaft kam nicht nach Na-

Aus ähnlichem Anlaß wie der Landgraf Wilhelm von Hessen machten im 1. Viertel des 16. Jahrhunderts die Wallfahrt nach Loreto: Magister Bernhard Pfoll von Eßlingen, Chorherr in Koblenz, im Frühjahr 1514 auf dem Rückweg von Palästina „nach vielen glücklich überstandenen Gefahren" (Röhricht 1900 S. 205), und der Chorherr Heinrich Wölfli aus Bern auf der Heimkehr aus dem Hl. Land „in Folge eines während des Sturmes abgelegten Gelübdes", Februar oder März 1521 (a. a. O. 215). Weitere Palästinapilger, die auch in Loreto ankehrten, verzeichnet Röhricht[1]. Irgend welcher Ertrag für die Loretofrage ist jedoch von diesen späten Berichten nicht zu erwarten.

Anhangsweise seien noch einige Worte über ein Chevalier nicht bekanntes, freilich inhaltlich nicht bedeutendes Werk aus der deutschen Loretoliteratur beigefügt; es ist betitelt: **Trophaea Mariana,** ob haeresim triumphatam; grati animi et voti persolvendi, **fixa in Tholo Lauretano, a Christophoro Mariano** Augustano, S. Th. L. et professore in Academia Wirceburgensi, ibidemque ad D. Joannis. Novi Monasterii Canonico etc. Ursellis Archiepiscopatus Moguntinensis apud Cornelium Sutorium, impensis Nicolai Steinii Bibliop. et Not. Anno M.DCI[2]. Zur Abfassung

zareth. Vgl. Kresser 13, wo emphatisch gefragt wird: „Muß er nicht dasselbe dort [in Loreto] gesehen haben, wie der Pilger von 1491 (Dietrich von Schachten 1492), wenn er auch nichts davon redet?"

1) 1517 der sächsische Edelmann Bernhard von Hirschfeld (a. a. O. 209); Anfang 1524 (nicht „zirka 1470", wie Kresser 14 schreibt) Philipp von Hagen aus Straßburg (a. a. O. 217 f.; Conradi, Vier rhein. Palästina-Pilgerschriften 288 f.); 1542 Jodocus von Meggen aus Luzern (Röhricht a. a. O. 219); 1561 Graf Khevenhüller; 1565 eine Schweizerische Gesellschaft; 1569 Johann von Hirnheim (RM 449); 1583 Melchior Lussy, Landamman von Unterwalden und mehrere Spätere. Vgl. Röhricht, Register S. 339.

2) 3 nicht paginierte Bogen und 134 pag. in 4°; ein Exemplar besitzt die Tübinger Universitätsbibliothek (auf dem Titelblatt: Me possidet Conventus Mergentheimensis ord. praed., M. Joannes Kleinbeck). Epistola dedicatoria an Fürstbischof Julius d. Würzburg, 8.

der dem Würzburger Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn gewidmeten Schrift gab den Anlaß ein „votum" des Verfassers, das Streben, zur größeren Verehrung der seligsten Jungfrau beizutragen, und sein Besuch in Loreto im Jubeljahr 1600; er benützte die mariologischen Werke des sel. Petrus Canisius und Martin del Rio (Delrio, † 1608) S. J. Von Loreto handelt bloß der letzte Abschnitt: „Trophaeum Decimum, D. Mariae Lauretanae S(acrum). Panolethria sublata et Panacea reperta" (p. 118—130), eine sehr rhetorische Beschreibung seiner am Gnadenort gewonnenen Eindrücke, des großen Andrangs und der Andacht der Pilger, der herrlichen Weihgeschenke, des hl. Hauses selbst, der Gnadenerweise und Wundertaten aller Art, welche dort geschehen. Die Geschichte Loretos wird nur kurz gestreift unter Verweis auf die „historia Lauretana, pari fide et elegantia scripta ab Horatio Tursellino soc. Jesu" [1]). Marianus hebt besonders nachdrücklich hervor, welch großartigen Aufschwung die Wallfahrt gerade im letzten (16.) Jahrhundert trotz der vielen neuen Häresien genommen habe.

5.

Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate.

Von Dr. Johannes Ernst, Miesbach.

1. Es war vor zwölf Jahren, daß wir in der Zeitschrift für katholische Theologie [2]) die Frage nach dem Ursprung

---

Dez. 1600. Elegia auf die hl. Jungfrau Auct. Valen. Leuchtio SS. Th. D. Das Buch ist in 10 „Trophaea Mariana" eingeteilt, z. B. n. 1: Idololatria profligata, n. 7: Licentia et libidine coercita.

1) Rom 1597, bis 1600 einschl. bereits viermal in Mainz gedruckt; vgl. Chevalier 368 n. 2.

2) „Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt?" 1896 SS. 193—255.

des pseudocyprianischen Traktates De rebaptismate in ausführlicher Untersuchung zu beantworten suchten. Wir kamen zu dem Schlußresultat, daß unser Traktat zwischen dem 72. und 73. Brief Cyprians bezw. zwischen der 2. und 3. karthagischen Ketzertaufsynode verfaßt sein muß, da einerseits der Liber de rebaptismate auf den Synodalbrief des 2. karthagischen Konzils, die Ep. 72 ad Stephanum, sowie auf die voraufgehenden Briefe 69, 70 und 71 bezugnimmt, anderseits in der Ep. 73 ad Jubajanum auf den Liber de rebaptismate ganz unverkennbar bezuggenommen wird. Bezüglich der Heimat unseres Traktates haben wir durch unsere Untersuchungen das Resultat gewonnen: „Sicher ist es, daß Liber de rebaptismate nicht in Africa proconsularis, in Cyprians speziellem Metropolitansprengel, und auch nicht in Numidien verfaßt wurde, während sehr große Wahrscheinlichkeit für Mauretanien als Geburtsland unseres Traktates spricht" (S. 255).

Dieses Doppelresultat fand auf sehr achtenswerter Seite[1]) Anerkennung, begegnete aber auch mancherlei Anfechtung. Zuerst trat Schüler in einer beachtenswerten Abhandlung, „der pseudocyprianische Traktat de rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht", welche in der Hilgenfeldschen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1897 Heft 4 SS. 555—608 und zugleich separat als Marburger Inauguraldissertation erschien, gegen uns in die Schranken. Nach Schüler ist der Liber de rebaptismate nicht schon nach der 2., sondern erst nach der 3. karthagischen Syno-

1) Vgl. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900 S. 464 f.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Litteratur II, 449. Harnack meint (Chronologie der altchristl. Litteratur II, 2 S. 395): ‚Volle Sicherheit, daß in irgend einem der cyprianischen Briefe unsere Schrift (de rebaptismate) berücksichtigt sei, läßt sich nicht gewinnen; aber Ernst hat diese Berücksichtigung im 73. und 74. Brief allerdings recht wahrscheinlich gemacht.'

de vom 1. September 256 verfaßt, und zwar nicht in Afrika, sondern in Italien von einem Bischof mit novatianischen Grundsätzen. Wir verteidigten unsere Position im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1898 SS. 399 (499)—422 (522), 737—771, nach dem Urteile Bardenhewers (a. a. O.) und Ehrhards (a. a. O.) mit Erfolg.

Vonseite Schülers ist auch keine Erwiderung auf unsere Antikritik erfolgt. Dagegen eignete sich Nelke in seinem 1902 erschienenen im ganzen tüchtigen Buch „Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate" SS. 171—188 die These Schülers in ihrem ersten Teile an. Nach Nelke ist der Liber de rebaptismate „nach Ep. 73 und Ep. 74, vielleicht kurz vor „Sent. episcop." [vor dem dritten karthagischen Konzil] und Ep. 75 (ohne indeß in „Sent." und Ep. 75 berücksichtigt zu werden), wahrscheinlicher aber erst nach „Sent, episcop". — im Jahre 255 oder später (aber nicht nach 258) entstanden" (S. 200). Der Verfasser des Liber de rebaptismate habe sich zum Zweck gesetzt, das Dekret Stephans in der Ketzertauffrage, insbesondere Stephans These, „von der Giltigkeit auch der Jesutaufe" [1]) zu verteidigen (S. 172).

Nicht lange nach Nelke hat Beck in seinen „Kirchl. Studien und Quellen" (1903) SS. 58—81 die Frage nach der Abfassungszeit und dem Verfasser des Liber de rebaptismate behandelt. Nach ihm ist Papst Sixtus II. der Verfasser und unser Traktat dürfte in den letzten Monaten des Jahres 257 verfaßt sein (S. 79), also nach der 3. karthagischen Synode und nach Ep. 74 und 75.

Der gewichtigste Angriff gegen unsere These vom Ursprung des Liber de rebaptismate wurde neuerdings von Hugo Koch geführt in der Abhandlung „Zeit und Heimat

---

1) Ueber diese angebliche These des Papstes Stephan vgl. unsere Schrift ‚P. Stephan I. und der Ketzertaufstreit' SS. 93—116.

des Liber de rebaptismate", welche in der Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1907 SS. 190—220 zum Abdruck kam. Nach Koch fällt die Abfassungszeit des Liber de rebaptismate zwischen die Septembersynode von 256 und den Ausbruch der valerianischen Verfolgung. Wahrscheinlich sei der Traktat in einer der drei nordafrikanischen Provinzen geschrieben worden. Unsere Annahme, daß von diesen Provinzen nur Mauretanien, nicht aber Africa proconsularis und Numidien, in Frage kommen könne, sei ungegründet.

Es ist Kochs Aufsatz gewesen, der uns veranlaßt hat, im Nachfolgenden von neuem die Gründe für unsere These nachzuprüfen und die Gegengründe, nicht bloß die von Koch, sondern auch die von Nelke und Beck geltend gemachten, auf ihren Wahrheitsgehalt abzuwägen.

I. Die Abfassungszeit des Liber de rebaptismate.

2. Sehr mit Recht macht H. Koch darauf aufmerksam (S. 192 f.), daß nach des Liber de rebaptismate eigener Angabe [1]), ebenso nach dem Zeugnisse der Briefe Cyprians, insbesondere der Ep. 73, ein reger Streitschriftenwechsel im cyprianischen Ketzertaufstreit stattgefunden hat, daß aber, „von den Schriften, die für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintraten, uns nur der Liber de rebaptismate und vom Schreiben des Papstes Stephan einige Bruchstücke und Gedanken erhalten sind, die aus dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und aus dem Briefe Firmilians an Cyprian (Ep. 75) herausspringen. Dieser Umstand mahnt zu großer Vorsicht in der Schlußfolgerung . . . Es ist also an sich möglich, daß Aeußerungen der Anabaptisten, die wir vielleicht auf den

1) C. 1 (Im Appendix der Hartelschen Cyprianausgabe 70, 3): Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse iactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur.

Liber de rebaptismate zu beziehen geneigt sind, auf verlorene Schriftstücke zielen".

Wir haben darum auch bezüglich einer Reihe von Stellen der Ep. 73 Cyprians, welche sich mit den Gedanken und Argumenten des Anonymus berühren [1]), nur „einige Wahrscheinlichkeit" für die Bezugnahme Cyprians auf den Traktat De rebaptismate in Anspruch genommen [2]), da immerhin die Möglichkeit nicht ausgeschloßen ist, daß die Zitate und Gegenargumente Cyprians im genannten Briefe auf andere literarische Gegner im Ketzertaufstreite bezugnehmen. Es handelt sich eben um Gedanken, Redewendungen und Argumente, die weniger originelles Gepräge zeigen und sich auch anderen Verfechtern der Gültigkeit der Ketzertaufe nahelegen konnten und mußten. Damit ist aber nicht gesagt, daß die angeführten Berührungen zwischen Cyprians 73. Brief und dem Liber de rebaptismate *jeglicher* Beweiskraft entbehren und man sie darum ohne weiteres mit einer leichten Handbewegung beiseite schieben darf, wie das *Nelke* (S. 173) und *Beck* (S. 58 f.) getan haben. Zum mindesten sind dieselben geeigenschaftet, die aus anderen Stellen bei Cyprian entnommenen Beweisgründe in nicht ganz unerheblicher Weise zu verstärken.

3. Andere Gedanken und Argumente dagegen, die wir im Liber de rebaptismate vorfinden und zugleich in Cyprians Ep. 73 als gegnerische Meinungen und Argumente bekämpft sehen, dürfen wir nicht ohne weiteres auch bei anderen literarischen Gegnern Cyprians suchen, weil sie keines-

---

1) So bezüglich Ep. 73, 21 (in der Hartelschen Cyprianausgabe S. 795, 7) im Zusammenhalt mit De reb. c. 7 (A 78, 19); Ep. 73, 11 (786, 3) verglichen mit De reb. c. 14 (A 87, 14); Ep. 73, 13 (787, 8) zusammengehalten mit De reb. c. 1 (A 69, 18) und c. 6 (A 77, 8); Ep. 73, 11 (786, 12) in Gegenüberstellung zu De reb. c. 1 (A 70, 13). Vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. 1896 S. 226 ff.

2) Vgl. Zeitschr. f. k. Theol. 1896 S. 225 ff.; Histor. Jahrb. 1898 S. 401 (501).

wegs so nahe liegen, daß der nächste beste Verteidiger der Gültigkeit der Ketzertaufe auf dieselben stoßen mußte.

Nicht jedem Gegner des Anabaptismus mußte sich der vom Anonymus c. 10 (A 82, 27) ausgesprochene Gedanke aufdrängen: Si ille, qui ad ecclesiam revertitur, n o l i t d e n u o b a p t i z a r i, futurum est, ut defraudemus baptismate spiritali eum, quem putamus defraudandum non esse baptismate aquae, welches Argument Cyprian Ep. 73, 24 (796, 22) zitiert und bekämpft mit den einleitenden Worten: N e c q u i s q u a m e x i s t i m e t haereticos, eo quod illis baptisma opponitur, q u a s i s e c u n d i b a p t i s m i v o c a b u l o s c a n d a l i z a t o s, ut ad ecclesiam veniant, retardari [1]).

Wenn N e l k e (S. 174) uns gegenüber erklärt: „Die bloße Tatsache, daß Cyprian in Ep. 73, 24 einen Gedanken des Anonymus berührt und widerlegt, genügt nicht zum Beweise, daß er den Anonymus im Auge hat", so sind wir mit unserem Gegner durchaus derselben Meinung, daß diese Tatsache f ü r s i c h a l l e i n nicht zu einem v o l l g i l t i g e n Beweise genügt dafür, daß Cyprian a. a. O. auf unseren Anonymus zielt.

Nelke meint ferner, es sei viel eher anzunehmen, daß De reb. c. 10 eine Entgegnung sei auf Ep. 73, 24, da, „die Ausführungen des Anonymus als Entgegnung auf Cyprians Gedanken sehr vernünftig und angebracht wären". Man kann ja letzteres wohl zugeben; aber wir müssen darauf aufmerksam machen, daß Cyprians Bemerkungen in Ep. 73, 24 die Form und Einkleidung einer Antwort haben: Nec quisquam existimet. Dazu kommt, daß Cyprian auch an anderen Stellen seine Antwort auf Argumente, die sich beim Anonymus finden, mit ähnlichen Zitationsformeln einleitet. Vgl. Ep. 73, 16 (789, 21): Non est autem, quod a l i q u i s ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat et dicat (De reb. c. 7 [A 78, 8]); Ep. 73, 9 (784, 15): Quod autem q u i d a m dicunt (De reb. c. 3 [A 73, 14]); Ep. 73, 22 (795, 15): Quo in loco q u i d a m . . . catechumenos nobis opponunt (De reb. c. 11 [A 82, 31]).

Nelke verweist uns darauf, daß in dem ausführlichen „Raisonnement" Cyprians zu dem bekämpften Argument der Standpunkt des Anonymus, welcher der häretischen Taufe jede Heilswirkung ab-

---

1) Vgl. Zeitschr. f. k. Theol. 1896 S. 225; Histor. Jahrb. 1898 S. 401 (501).

spricht, nicht berücksichtigt sei. In Wirklichkeit geht auch Cyprian in seiner Polemik Ep. 73, 24 von der Voraussetzung aus, daß nach der Meinung seiner Gegner auch die außerkirchliche Taufe die Sündenvergebung bewirke (797, 8: Porro autem cum cognoscunt [ab haeresi venientes] baptisma nullum foris esse nec remissam peccatorum extra ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promtius properant et munera et dona ecclesiae matris implorant). „Was soll eine solche Argumentation", fragt Koch (S. 206 f.), „gegenüber einem Schriftsteller, der selber der Ketzertaufe jegliche Gnadenwirkung abspricht und eine Sündennachlassung nur in der Kirche kennt?" Koch hätte Recht, wenn es dem hl. Cyprian in Ep. 73 und speziell an unserer Stelle um eine direkte Polemik gegen den Anonymus und seine Tauftheorie zu tun gewesen wäre. Und wenn Nelke aus demselben Tatbestande schließt, daß Cyprian das Ep. 73, 24 bekämpfte Argument bei einem anderen Gegner und nicht bei unserem Anonymus aufgegriffen habe, so ist zu beachten, daß Cyprian weder überhaupt noch a. a. O. beabsichtigte, den Anonymus und seine Theorie ex professo zu widerlegen. Er greift den einen oder anderen Gedanken im Liber de rebaptismate auf oder streift ihn blos, widerlegt ihn, ohne den besonderen Standpunkt des Gegners, dessen eigentümliche Tauflehre weiterhin zu berücksichtigen[1]. Auch ohne Berücksichtigung der singulären Tauftheorie des Anonymus war der Einwurf, daß die Häretiker durch den Zwang zu einer neuen Taufe sich vom Uebertritt zur Kirche abschrecken ließen, geeignet, Eindruck zu machen, konnte zugunsten der Gegenpartei verwertet werden, auch von solchen, welche den Standpunkt des Anonymus in der Auffassung der Taufe nicht teilten, und war deßhalb für sich einer Widerlegung wert.

C. 1. (A 70, 16) sagt der Anonymus von der Bekämpfung der Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe durch Cyprian und seine Anhänger: Ubi nullus alius fructus reperiatur nisi hic solus, ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur et haereticorum stupore praeditus, quibus hoc unum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse apud simillimos sui et

1) Wir werden auf diesen Punkt später des Ausführlicheren zurückkommen.

compares celebretur. Bei Cyprian Ep. 73, 3 (780, 22) dagegen lesen wir: Nos non demus s t u p o r e m h a e r e t i c i s patrocinii et consensus nostri, et libenter et prompte obtemperant veritati. Wir haben den auffallenden Parallelismus an beiden Stellen sowohl im Gedanken als in der Wortfassung damit erklärt [1]), daß Cyprian die persönliche „Artigkeit" des Anonymus in c. 1 zurückgebe in der eben zitierten Stelle Ep. 73, 3. Daß der Gedanke beim Anonymus, das Anstürmen Cyprians gegen die uralte Gewohnheit aller Kirchen rufe das Staunen und die Verwunderung [2]) der Häretiker hervor, ebenso der Gedanke bei Cyprian, dadurch, daß man den Häretikern Anlaß zum verdutzten Staunen über die Uebereinstimmung katholischer Bischöfe mit ihnen und die Verteidigung ihrer Sache durch kirchliche Autoritäten gibt, gewinne man sie nicht für die Wahrheit und die Kirche, in gleicher Weise wie die beiderseitige Wortfassung (stupore haereticorum praeditus — non demus stuporem haereticis) den Stempel der Originalität an sich tragen, daß darum das Zusammenstimmen der Stellen beim Anonymus und bei Cyprian kaum zufällig sein könne, scheint denn doch in die Augen zu springen. K o c h gibt darum auch zu (S. 194), daß die beiden Stellen auf einander bezogen werden müssen, nur meint er, nicht Cyprian gebe Ep. 73, 3 dem Anonymus den Anwurf in c. 1 zurück, sondern umgekehrt sei die Wendung mit stupor im Liber de rebaptismate c. 1 eine „schlechte Retourchaise" auf Cyprians Ausführung in Ep. 73, 3.

Man kann Koch zustimmen, wenn er sagt: „Man wird richtiger den Vorwurf dort für ursprünglich halten, wo er am meisten Sinn und Berechtigung hat". Aber wir müssen Einspruch erheben, wenn Koch weiterfährt: „Nun ist der Gedanke Cyprians gewiß aus sich wohl verständlich: Wir wollen

1) Histor. Jahrbuch 1898 S. 414 (514) f.

2) Nicht „Bewunderung", wie B e c k S. 66 übersetzt.

nicht das Staunen der Häretiker erregen, wie es diejenigen tun, die ihre Taufe gelten lassen, Staunen darüber, daß sie bei Katholiken Schutz und Zustimmung finden; nur durch ungeschminkte Verwerfung ihrer Taufe wird man sie bekehren. Dagegen ist die Wendung beim Anonymus recht fad und abgeschmackt".

Das letztere müssen wir bestreiten. Der Gedanke erscheint vielmehr als sehr einfach und natürlich: An allem Wirrwarr ist der eine Cyprian schuld, der sich in den Kopf gesetzt hat, die angeblichen Irrtümer und Verfehlungen der Gesamtkirche seiner Korrektur zu unterwerfen; dafür wird er einerseits bei seinen Gesinnungs- und Parteigenossen, bei gewissen leichtfertigen Menschen innerhalb der Kirche gepriesen, während er anderseits das Staunen der Häretiker auf sich zieht, welchen es ein einziger Trost ist, wenn man ihnen nicht allein vorwerfen kann, daß sie sich Fehler und Irrtümer schuldig machen.

Koch findet das „Fade und Abgeschmackte" der Wendung beim Anonymus darin, daß nach ihm „der Gegner das Staunen der Häretiker (deren Taufe er doch verwirft!) besitzt, w e i l ihr einziger Trost beim Untergang darin liegt, daß sie nicht allein fehlen". Unser verehrter Gegner verschiebt hier in etwas die Gedankenfolge und den Gedankenzusammenhang beim Anonymus. Nach diesem ist die ungewohnte Beobachtung, daß auch angesehene Mitglieder und gefeierte Vorsteher der katholischen Kirche an der makellosen Braut Christi, der Gesamtkirche Irrtümer und Verfehlungen entdecken und zu korrigieren versuchen, die Ursache für das verwunderte und freudige Staunen der Häretiker, welchen es wohltun muß, daß nun auch die gesamten Kirchen der Welt derselben Inkrimination verfallen, wie bis jetzt ausschließlich die Häretiker, welche darum einen besonderen Eifer entwickeln, der heiligsten Mutter, unserer Kirche so viele Verleumdungen als nur möglich anzuhängen und alles Mögliche aufzustöbern, um es der Kirche zur Last zu legen, denen nun die uner-

wartete Genugtuung wird, daß sie in diesem Bestreben, die Schande unserer Mutter, der Kirche aufzudecken, Sukkurs aus den Reihen der katholischen Bischöfe selbst erhalten [1]. Die Gedankenfolge unseres Autors erscheint als eine durchaus natürliche und ungezwungene [2]), und es ist durchaus unfundiert, wenn Koch meint, „auf die Wendung mit stupor wäre der Anonymus wohl doch nicht gekommen, wenn sie nicht von Cyprian (der das Wort auch in Ep. 52, 2 gebraucht [3]) angeschlagen worden wäre".

Wir meinen das Gegenteil. Während beim Anonymus die Wendung „haereticorum stupore praeditus" motiviert ist durch den Gegensatz zu der „inanis gloria", mit welcher Cyprian innerhalb der Kirche hochgehalten wird, und darum als natürlich und ungezwungen erscheint, erweckt, wie uns dünken will, die parallele Wendung bei Cyprian weniger den Eindruck des Ungezwungenen. Unmittelbar vorher hatte Cyprian ausgeführt: Schon seit vielen Jahren sind Tausende von Häretikern in unseren Provinzen zur Kirche gekommen und haben ohne Sträuben die kirchliche Taufe empfangen.

---

1) A 70, 21 fährt nämlich der Anonymus fort: Haereticorum enim omnium hoc studium atque propositum est, sanctissimae matri nostrae ecclesiae ejuscemodi et plurimas quantas calumnias nectere et invenisse aliquid, quod ei crimini vel etiam leviter dari posset, summam gloriam ducere. Quod cum nullum sanae mentis fidelium tenere vel maxime nullum omnino in quocumque clero constitutum ac multo magis episcoporum audere deceat, monstri simile est et ipsos episcopos talia scandala cogitare et turpitudinem matris ecclesiae . . . non vereri detegere.

2) Auch Koch bemerkt: ‚Durch den Fortgang wird sie (die Wendung mit stupor) allerdings erträglicher: Die Häretiker haben es nämlich vor allem darauf abgesehen, der Kirche möglichst viele Vorwürfe zu machen und Fehler aufzuzählen, und da staunen sie, auf einmal in der Kirche selbst Unterstützung zu finden'.

3) Auch Nelke verweist (S. 178) uns darauf, daß ‚Cyprian auch anderswo (z. B. Ep. 52, 22) den Ausdruck „stupor" gebraucht'. Aber es ist nicht der Gebrauch des Wortes stupor für sich, welcher hier von Bedeutung ist.

Es hält auch nicht schwer, das Richtige dem beizubringen, der nach Ablegung des häretischen Irrtums zur Kirche kommt, um zu lernen und nach dem Gelernten zu leben. Und nun fährt er fort: Nos non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri, et libenter et prompte obtemperant veritati. Der hl. Cyprian will sagen: Die zur katholischen Kirche sich bekehrenden Häretiker werden sich gerne zum Empfange der kirchlichen Taufe verstehen, wenn wir ihnen das nicht erschweren durch die Anerkennung der Gültigkeit der häretischen Taufe. Daß Cyprian diesem Gedanken die Fassung gegeben: Die katholischen Bischöfe sollten durch Anerkennung der außerkirchlichen Taufe den Häretikern kein Staunen [1]) verursachen über die ihnen dadurch gewährte Patronage und Zustimmung, erscheint doch als einigermaßen eigentümlich und etwas auffällig, und empfiehlt die Vermutung als gut begründet, daß Cyprian in Reminiszenz an den Anwurf des Anonymus in c. 1 seinem Gedanken gerade diese Fassung gegeben hat.

Wir werden in dieser Auffassung bestärkt durch den Umstand, daß in demselben 3. Kapitel des 73. Briefes Cyprian eine Redewendung gebraucht, die in ebenso auffälliger Weise als Anklang an eine parallele Wendung im Liber de rebaptismate sich darstellt. In c. 3 (A 72, 31) erhebt der Anonymus die Anschuldigung gegen Cyprian: Novum quid inducis, und beklagt es c. 6 (A 77, 10) als maximum incommodum ac dispendium sanctissimae matris

1) Nicht ganz ausgeschlossen, wenn auch weniger wahrscheinlich ist es, daß ‚stuporem patrocinii et consensus nostri' = stupendum patrocinium et consensum nostrum zu nehmen ist, das Substantiv stupor an unserer Stelle einen adjektivischen Begriff ausdrücken soll, wie das auch Ep. 52, 2 (617, 21) der Fall ist, wo es von Novatus heißt, er sei ‚stupore superbi tumoris inflatus'. Allein auch in diesem Sinne aufgefaßt, macht die Phrase ‚Non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri' einigermaßen den Eindruck des Auffälligen, durch den Gedankenzusammenhang nicht völlig Motivierten.

ecclesiae, adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere, während Cyprian Ep. 73, 3 (780, 12) dagegen erklärt: Apud nos autem [1]) non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt.

Es ist nun allerdings richtig, daß, wie uns Nelke (S. 178) entgegenhält, der Vorwurf, Cyprian führe durch die Wiedertaufe der Häretiker eine neue Praxis in die Kirche ein, nicht Privateigentum des Anonymus ist, daß auch von Rom aus diese Anklage erhoben wurde (Nihil innovetur). Es ist ferner richtig, daß, worauf uns schon Schüler (S. 587) aufmerksam gemacht hat, das Adjektiv „repentinus" wie bei Cicero, Cäsar, Livius und Tacitus, so auch in der Korrespondenz Cyprians mehrmals vorkommt [2]). Ja, im Buche Ad Fortunatum c. 11 (336, 26) lesen wir sogar: Nec nova aut repentina haec sunt, quae nunc accidunt christianis. Aber trotzdem bleibt die Konkordanz der beiderseitigen Redewendungen nicht wenig auffällig und erklärt sich am besten durch die Annahme, daß wir in Ep. 73, 3 die Antwort Cyprians auf den Vorwurf des Anonymus in c. 3 und 6 vor uns haben, besonders da Cyprian seine Darstellung als Antithese mit den Worten „Apud nos autem" einleitet. Nehmen wir hinzu, daß Cyprian, wie wir gesehen, an derselben Stelle eine andere Redewendung gebraucht (Non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri), die in ebenso auffälliger Weise als Anklang an eine parallele Wendung beim Anonymus erscheint, so heißt es doch dem Zufall eine größere Herrschaft zugestehen,

---

1) Das ‚autem' ist durch den Zusammenhang der Stelle nicht motiviert und zeigt uns an, daß Cyprian auf einen ihm gemachten Vorwurf antwortet.

2) So begegnen wir im Brief des römischen Klerus (Ep. 30, 2 [550, 7]) dem Ausdruck ‚repentina subsidia', und in Ep. 61, 9 (696, 22) ist die Rede von einer ‚repentina persecutio nuper exorta'.

als demselben für gewöhnlich eigen ist, wenn man in diesen mehreren Fällen bloß das Spiel des Zufalls ersehen will.

4. Schüler, Nelke und Koch verlegen die Abfassung des Liber de rebaptismate in die Zeit nach Ep. 73 und 74, also nach Erscheinen des bekannten Stephanschen Dekretes.

Wir haben schon in unseren früheren Abhandlungen [1]) darauf hingewiesen, daß im Liber de rebaptismate keine Spur sich findet, welche mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit auf das päpstliche Dekret hindeutet, wenn man nicht etwa in dem „nihil innovare“ in c. 1 (A 70, 8) unseres Traktates im Zusammenhalt mit dem „nihil innovetur“ des Stephanschen Ediktes eine solche Spur finden will. B. Jungmann [2]) glaubt in der Tat, daß der Anonymus an der bezeichneten Stelle an den bekannten Passus in Stephans Brief anspiele. Auch Koch (S. 209) hält die Vermutung, daß das „nihil innovare“ im Liber de rebaptismate eine Reminiszenz an den päpstlichen Bescheid „nihil innovetur“ sei, für nicht ungegründet, besonders da, wie der Papst, so auch der Anonymus nachdrücklich auf das kirchliche Herkommen, die Tradition sich berufe.

Allein diese Berufung auf die Tradition war ein allgemein gebrauchtes Argument der Gegner Cyprians. Schon in Ep. 71, 2 wird dasselbe von Cyprian erwähnt (dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi [772, 16] und ebenso in Ep. 73, 13 (787, 8: Quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt). Der Gedanke, daß man in der fraglichen Angelegenheit keine Neuerung einführen solle und dürfe, lag darum sowohl dem Papst als dem Anonymus nahe. Auch der Ausdruck „nihil innovare“ begegnet uns schon in Cyprians 43. Brief (c. 3 [592, 22]: Ut nihil innovetur circa lapsorum causam), der lang vor Ausbruch des Ketzertaufstreites geschrieben wurde. Auch der römische Klerus gebraucht in dem Schreiben an Cyprian,

1) Vgl. Histor. Jahrb. 1898 S. 419 (519).

2) Dissertat. in hist. eccles. I, 329.

das als Ep. 30 der Korrespondenz Cyprians einverleibt ist, mehrere Jahre vor Stephans Edikt denselben Ausdruck (c. 8 [556, 3]): Ante constitutionem episcopi n i h i l i n n o v a n d u m putavimus.

Unrichtig ist es ferner, wenn Koch der Ansicht ist, der Anonymus erkläre in gleicher Weise und mit ähnlichen Worten wie der Papst jede außerkirchliche Taufe für gültig. Koch stellt den Worten Stephans: Si qui ergo a q u a c u m q u e haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod t r a d i t u m est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, den Satz aus dem Liber de rebaptismate c. 15 (A 89, 15) an die Seite: Quod aut ex integro rite baptisma servare aut forte dato a q u o c u m q u e in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi sanctissima invocatione, c u s t o d i t a praeterea tanti temporis tot virorum veneranda nobis c o n s u e t u d i n e et auctoritate. Aber Koch übersieht, daß der Gedanke beim Anonymus ein anderer ist als bei Stephan, daß das „a quocumque“ im Liber de rebaptismate eine andere und weitere Bedeutung hat als das „a quacumque haeresi“ im Dekret Stephans. Dieser denkt ausschließlich an die außerkirchliche Taufe, will die Taufe bei allen H ä r e s i e n als giltig anerkennen, während das „a quocumque“ beim Anonymus besagen will, daß j e d e Taufe, sei sie nun in der Kirche oder außer der Kirche, wenn nur im Namen Jesu gespendet, giltig sei, aber d e r E r g ä n z u n g d u r c h d i e G e i s t e s t a u f e b e d ü r f e, wenn sie nicht durch den Bischof „ex integro“ d. h. zugleich mit der Firmung gespendet worden. Wir sehen, das sind zwei verschiedene Gedankenreihen, die eine Bezugnahme auf einander oder eine Entlehnung durchaus nicht fordern oder nahelegen.

Koch tut darum wohl daran, daß er auf die angeblichen „Spuren“ des päpstlichen Dekrets im Liber de rebaptismate „kein Gewicht legt“ (S. 210).

Wir haben aber schon früher [1]) auf einen anderen bedeutsameren Umstand hingewiesen, auf die „Unwahrscheinlichkeit, ja wir dürfen sagen, die Unmöglichkeit", daß der Anonymus in seinem Traktate, wenn er nach dem Edikte Stephans geschrieben, eine andere Doktrin über die Taufe und speziell über die Ketzertaufe entwickelte als der Papst. Nun aber gesteht dieser der außerkirchlichen Taufe ausdrücklich die Nachlassung der Sünden, die Heiligung und Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindschaft als mögliche direkte Wirkung zu, während der Anonymus nicht blos der Häretikertaufe, sondern der Wassertaufe überhaupt jede unmittelbare und reale Gnadenwirkung abspricht [2]). Eine solche Unwahrscheinlichkeit steigert sich, wenn man mit Nelke (S. 193) der Ansicht ist, der Liber de rebaptismate sei geschrieben worden, um die Auffassung des Papstes Stephan in seinem Dekrete zu stützen.

Aber Koch (S. 210) hält diese unsere Schlußfolgerung für hinfällig. Man dürfe nicht, bemerkt er S. 213 (gegen Beck S. 73), „von Primatialgedanken ausgehen, die dem dritten Jahrhundert ferne lagen. Die Briefe Cyprians und die Sententiae der Septembersynode zeigen, daß ein Bischof des dritten Jahrhunderts sich seiner Stellung und Selbständigkeit völlig bewußt war. So konnte auch nach Stephans vergeblichen Bemühungen irgend ein literarisch befähigter Bischof den Versuch machen, die Frage zu klären und die streitenden Brüder zu einigen, zumal wenn er neue Argumente vorbringen und den Standpunkt der eigenen Partei modifizieren wollte". Nelke wendet seinerseits gegen unsere Schlußfolgerung ein (S. 182 f.), daß „es sich im Ketzertaufstreit um die Giltigkeit der Ketzertaufe handelte, nicht um die Festlegung einer wissenschaftlichen Glaubenstheorie hinsichtlich der Taufe und ihrer Wirksamkeit überhaupt; da-

1) Vgl. Zeitschr. f. k. Theol. 1896 S. 218 f.; Histor. Jahrbuch 1898 S. 419 (519) f.

2) Vgl. Zeitschr. f. k. Theol. 1900 S. 425 ff.; 1907 S. 648 ff.

rum konnte ganz wohl jeder Bischof es wagen, eine besondere Auffassung über die Wirksamkeit des Sakramentes sich zurecht zu legen und vorzutragen".

Wir wollen nun durchaus nicht absolut bestreiten, daß unser bischöflicher Verfasser des Liber de rebaptismate eine von Papst Stephan abweichende Theorie über die Wirksamkeit der (Häretiker-) Taufe auch nach dem Erscheinen des päpstlichen Ediktes vorzutragen „wagen konnte". Aber man bedenke auch: Es handelte sich beim Liber de rebaptismate um eine Streitschrift für eine vom Anonymus gemeinsam mit Stephanus vertretene Sache. Es handelte sich, wenn die Annahme Nelkes richtig ist, darum, die Anabaptisten zur Unterwerfung unter das päpstliche Edikt zu vermögen. Müssen, so scheint es, den Anonymus nicht schon taktische Gründe abgehalten haben, bezüglich der Wirkungen der Ketzertaufe expresse eine von Papst Stephan abweichende Theorie zu vertreten? Kann man gut annehmen, daß ein Bischof, der auf Stephans Seite stand, nach Verkündigung des päpstlichen Dekretes daranging, wie Koch meint, den „Standpunkt der eigenen Partei zu modifizieren" und zwar im geraden Gegensatz zum Standpunkt des Papstes? Nach dem päpstlichen Dekrete war für eine solche Modifikation des „Standpunktes der eigenen Partei", wie uns dünken will, keine rechte Zeit mehr. Ob Papst Stephan solche „abweichende Wege einzuschlagen gestatten" konnte (vgl. Nelke S. 183), ob ihm eine solche Unterstützung noch angenehm war, wollen wir hier nicht untersuchen. Aber es scheint uns sehr fraglich, ob der Anonymus es für angezeigt halten konnte, mit einer Schrift, die eine so ganz andere Theorie und Auffassung von der Ketzertaufe und ihren Wirkungen vertrat als Stephan, dem Papste und seinen übrigen Gesinnungsgenossen zu Hilfe zu kommen, mit dem ausgesprochenen Ziele, durch diese seine neue Theorie die Gegner zu überzeugen, und zu der von ihm zugleich mit dem Papste

vertretenen Praxis herüberzuziehen [1]).

Nelke sagt übrigens selbst in einer analogen Frage (S. 201, Note 40): „Hätte Stephan auch bezüglich der Taufmaterie ausdrücklich jeden Mißbrauch und jede Abweichung anerkannt, so würde ein Anonymus kaum die entgegengesetzte Ansicht im Liber de rebaptismate (c. 16) vertreten haben." Und wir sagen: Wenn Stephan zuvor ausdrücklich erklärt hatte, die von Häretikern gespendete Taufe könne auch die Gnade der Sündenvergebung erteilen, so würde der Anonymus kaum die entgegengesetzte Ansicht zur Basis seiner Verteidigung der Gültigkeit der Ketzertaufe genommen haben. S. 202 Note 46 fragt Nelke: „Was hätte es für einen Zweck gehabt, eine ganz neue These vorzutragen, welche weder von Cyprian noch von Stephan zugegeben wurde; wie hätte ein Anonymus es wagen können, die „Jesutaufe" zu verteidigen [2]), nachdem Stephan dieselbe verworfen?" Mit demselben Recht können wir fragen: Was für einen Zweck hätte es gehabt, zur Verteidigung der Gültigkeit der Ketzertaufe ein eigenes Buch zu schreiben, um darin eine ganz neue Tauftheorie vorzutragen, die weder von Cyprian noch von Stephan zugegeben wurde, ja mit den Ausführungen in Stephans Dekret in direktem Gegensatze stand? Wie konnte jetzt der Anonymus mit einer Tauftheorie kommen, die selbst der kirchlichen Taufe jede unmittelbare Gnadenwirkung absprach [3]),

1) C. 1 (A 71, 9): In quantum possumus, connitimur hujus tractatus statum demonstrare et turbulentis hominibus, ut vel nunc suum negotium agere incipiant, persuadere, consecuturis plurimum etiam nobis, si hoc quoque consilio sano tandem voluerint acquiescere.

2) Ueber diese angebliche Verteidigung der ‚Jesutaufe' durch den Liber de rebaptismate vgl. unsere Schrift ‚Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit' S. 111 ff.

3) Koch meint freilich, das lehre der Anonymus nicht. Wir begnügen uns dem gegenüber auf unsere Abhandlung ‚Die Tauflehre des Liber de rebaptismate' in der Zeitschr. f. k. Theol. 1907 SS. 648—699 zu verweisen, wo wir zum zweiten Male den ausführlichen Beweis für unsere These angetreten haben.

nachdem Papst Stephan solche sogar der Ketzertaufe zugesprochen hatte?

Wir sehen also, der Traktat De rebaptismate paßt nicht in die letzte Phase des Ketzertaufstreites, welche mit dem Edikt des Papstes Stephan eröffnet worden, in welcher, wie wir aus Ep. 74 und 75 ersehen, das päpstliche Dekret im Mittelpunkte der Kontroverse stand.

5. Freilich meint Koch (S. 210 f.), gerade die Tauflehre des Anonymus, daß nämlich die außerkirchliche Taufe [1]) der sündentilgenden und heilwirkenden Kraft entbehre, „diese Wendung der Sache sei geradezu ein Fingerzeig, der den Traktat energisch an das Ende der uns erhaltenen Schriftstücke aus dem Ketzertaufstreit weist. Vorher hatten alle Gegner Cyprians, Papst Stephan voran, der Ketzertaufe auch die Kraft der Sündentilgung, der Herzensreinigung und geistigen Wiedergeburt zugeschrieben, zum Teil mit Berufung auf den Glauben des Täuflings (unter Absehen von der Qualität des Spenders). Dagegen eifert Cyprian in seiner ganzen Korrespondenz, eifert die stattliche Septembersynode mit einer Reihe von Argumenten. Da nun der Anonymus diese Waffe zerbrochen sieht, läßt er sie fallen und schwingt eine andere. Es ist richtig, argumentiert er, daß die Ketzertaufe Sündennachlassung und Herzensreinigung nicht bewirken, das Heil nicht begründen kann. Aber ihre formelle Gültigkeit wird durch diesen Mangel in keiner Weise alteriert. Die Wassertaufe ist „Anrufung des Namens Jesu“ und ist durch die Kraft dieses Namens, auch wenn sie außerhalb der Kirche gespendet wird, giltig. Ihre inneren Wirkungen aber treten erst bei der Bekehrung zum wahren Glauben, bei der Rückkehr zur Kirche, bei der Korrektur und Ergänzung ein. So behält die Kirche ihre Gnadenschätze und ihre Heilsnotwendigkeit, ohne daß die Ketzertaufe ungültig würde. Die Taufe wird bezüglich ihrer Wirkungen weder

1) Wir können hinzufügen: auch die innerkirchliche Taufe.

von der Kirche, noch vom hl. Geist getrennt (Ep. 74, 4 [802, 20]: Quia separari neque ab ecclesia neque a sancto Spiritu potest). Was die Wirkungen der häretischen Taufe hintanhält, das ist der falsche Glaube und die Trennung von der Kirche, außerhalb derer der hl. Geist nicht ist. Sobald diese Hindernisse aufhören, treten die Wirkungen ein und werden durch die Handauflegung und Geistesmitteilung besiegelt. . . Gemeinsam den Häretikern und Katholiken sind nicht die inneren Wirkungen der Taufe, sondern nur die Taufhandlung selbst als invocatio nominis Jesu. Dies der Gedankengang des Autors, der nur an das Ende der Streitschriften paßt".

Aber — abgesehen von der nicht ganz richtig dargestellten Tauflehre des Anonymus [1]) — wird von Koch nicht beachtet, daß Cyprian schon in der ersten Phase des Ketzertaufstreites die gedachten Waffen seines Gegners „zerbrochen" hat.

Nicht bloß der Anonymus geht von der Voraussetzung aus, daß bei den Häretikern außerhalb der Kirche der hl. Geist nicht sein kann (c. 19 [A 82, 12]), sondern, wie wir aus Ep. 69 ersehen, machten die afrikanischen Gegner des Anabaptismus von Anfang an dasselbe Zugeständnis mit der Schlußfolgerung daraus, daß die Häretiker und Schismatiker wohl das Sakrament der Taufe, aber nicht das Sakrament des hl. Geistes, die Firmung spenden könnten [2]).

Hier setzt nun Cyprian mit seiner scharfen Kritik ein und führt den gegnerischen Standpunkt ad absurdum. Wenn die Häretiker und Schismatiker, deduziert er, den hl. Geist nicht haben, dann können sie auch nicht taufen. Denn in

---

1) Vgl. oben S. 595 Anm. 3.

2) Ep. 69, 10 (759, 5): Pertinaces alias et indociles vel h o c t a m e n c o n f i t e n t u r, q u o d u n i v e r s i s i v e h a e r e t i c i s i v e s c h i s m a t i c i n o n h a b e a n t S p i r i t u m s a n c t u m, et ideo baptizare quidem possint, dare autem Spiritum sanctum non possint.

der Taufe werden die Sünden nachgelassen und die Menschen geheiligt und zu Tempeln Gottes umgeschaffen. Das kann aber nicht geschehen ohne den heiligen Geist und die Gnade des hl. Geistes [1]). Mit dieser Argumentation hat Cyprian schon damals (in Ep. 69) die Waffen seiner Gegner zerbrochen.

Da trat der Anonymus mit seiner Tauftheorie in die Bresche. Der hl. Geist, erklärt er uns, ist allerdings außerhalb der Kirche nicht wirksam. Aber zur Gültigkeit der Ketzertaufe ist auch eine Wirksamkeit des hl. Geistes nicht erfordert. Die Wassertaufe erteilt überhaupt nicht die Gnade des hl. Geistes oder Sündennachlassung. Dieses tut die Geistestaufe, im regelmäßigen Gange der Dinge die Firmung, nicht die Wassertaufe. Also können auch die Hä-

---

1) L. c. c. 11 (759, 11): Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus per eos solos posse peccata dimitti, qui habent Spiritum sanctum. Post resurrectionem enim discipulos suos mittens ... ait illis: ‚Accipite Spiritum sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi'. Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare, qui habeat sanctun Spiritum ... Itaque qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, habeantne Spiritum sanctum an non habeant. Si habent, cur illis baptizatis, quando ad nos veniunt, manus imponitur ad accipiendum Spiritum, quando jam utique acceptus sit, ubi, si fuit, dare potuit? Si autem foris cuncti haeretici et schismatici non dant Spiritum sanctum et ideo apud nos manus imponitur, ut hic accipiatur, quod illic nec est nec dari potest, manifestum est nec remissionem peccatorum dari per eos posse, quos constet Spiritum sanctum non habere. Et idcirco ut secundum divinam dispositionem atque evangelicam veritatem peccatorum remissionem consequi et sanctificari ac templa Dei fieri possint, ecclesiae baptismo baptizandi sunt omnes omnino, qui ab adversariis et antichristis ad Christi ecclesiam veniunt. Die gleiche Argumentation, nur in kürzerer Zusammenfassung, kehrt in Ep. 70, 3 (769, 15) wieder: Si baptizare potuit, potuit et Spiritum sanctum dare. Si autem sanctum Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest.

retiker und Schismatiker die Wassertaufe gültig spenden.

Man sieht also, die Tauftheorie des Liber de rebaptismate paßt gut schon in die erste Phase des Ketzertaufstreites, schon in die Zeit vor dem Eingreifen des Papstes Stephan.

Allerdings stimmt Koch (S. 208 Note 1) Nelke bei, der den 69. Brief an Magnus nach Ep. 74, aber vor den Sententiae und Ep. 75 einreiht (S. 112). Aber abgesehen davon, daß Cyprian Ep. 70, 3 (769, 15) in nuce dieselbe Argumentation wie in Ep. 69 gibt, der 70. Brief aber sicher, auch nach dem Zugeständnis unserer Gegner vor Abfassung des Liber de rebaptismate fällt, müssen wir bei unserer These stehen bleiben, daß Ep. 69 zeitlich an die Spitze der uns erhaltenen Ketzertaufkorrespondenz Cyprians zu setzen ist. Wir halten die Gründe, welche wir in unserer Schrift ‚P. Stephan I. u. der Ketzertaufstreit' (S. 15 Note 2) für unsere Thesis entwickelt haben, für durchaus entscheidend.

Nachdem Cyprian wiederholt jede außerkirchliche Taufe aus dem Grunde verworfen hatte, weil außer der Kirche kein Heil sei (vgl. Ep. 74, 7 [804, 20]. 11 [808, 19]; Ep. 73, 1 [779, 5]. 7 [783, 13]. 10 [785, 8]. 11 [786, 7]. 25 [797, 27]; Ep. 71, 3 [774, 10]; Ep. 70, 2 [768, 10]), nachdem das erste Konzil von Karthago unter dem Vorsitz Cyprians ausdrücklich die Taufe der Häretiker und Schismatiker als ungültig verworfen hatte, weil niemand außerhalb der Kirche getauft werden könne (Ep. 70, 1 [766, 15]), und diese Entscheidung ausführlich (c. 1—3) begründet hatte, nachdem das zweite karthagische Konzil diese Entscheidung neu bekräftigt hatte (Ep. 72, 1 [775, 11]), war die Anfrage des Magnus, ob, wie die Häretiker im strengen Sinne, so auch die schismatischen Novatianer bei ihrer Aufnahme in die Kirche getauft werden müssen[1]), gegenstands- und zwecklos geworden. Zum mindesten hätte Cyprian in seiner Antwort an Magnus auf die Entscheidung dieser zwei Synoden hinweisen müssen[2]) und sich nicht begnügen können, die Argumente ins Feld

---

1) Ep. 69, 1 (749, 5): Consuluisti mediocritatem nostram, fili carissime, an inter ceteros haereticos eos quoque, qui a Novatiano veniunt, post profanum ejus lavacrum baptizari et sanctificari in ecclesia catholica legitimo et vero et unico ecclesiae baptismo oporteat.

2) Als Bischof Quintus eine ähnliche Anfrage an Cyprian richtete, da verwies dieser in Ep. 71 auf die Entscheidung des ersten karthagischen Konzils und sandte ihm zugleich eine Abschrift des

zu führen, die seiner ‚mediocritas' [1]) die ‚capacitas' seines Glaubens und die heiligen Schriften an die Hand gaben [2]). Die erste Hälfte des 69. Briefes (cc. 1—11) befaßt sich mit dem Nachweis, daß nicht blos die Häretiker, sondern auch die Novatianer nebst den übrigen Schismatikern [3]) keine Taufgewalt haben. War dieser Nachweis nicht deplaciert, nachdem nicht blos Cyprian selbst wiederholt, sondern auch zwei karthagische Synoden festgestellt hatten, daß bei den Häretikern und Schismatikern keine wahre Taufe zu finden sei?

Gegenüber diesen entscheidenden Beweisgründen verlieren die Gegenargumente Nelkes und Kochs alles Gewicht.

Die Gründe, welche Nelke (S. 109 ff.) für die späte Abfassung des Ep. 69 geltend macht, haben wir bereits in unserer Schrift ‚P. Stephan I. und der Ketzertaufstreit' S. 16 besprochen und, wie wir glauben, hinreichend entkräftet. Die Argumente, welche Nelke gelegentlich der Besprechung unserer ebenzitierten Schrift in der Theologischen Revue 1906 Nr. 13/14 Sp. 403 für seine These entwickelt, haben gleichfalls kein durchschlagendes Gewicht.

Nelke deduziert daselbst: ‚Der 69. Brief weist alle wichtigen Schriftzitate der anderen Briefe auf, darunter solche, die erst in Ep. 74 vorkommen (Eph. 5, 25. 26; Cant. 4, 12; I Petr. 3, 20. 21), neben einer Reihe neuer sorgfältig ausgewählten Schriftstellen. Er bringt in gründlich durchdachter Weise alles, was sich über die springende Spezialfrage, ob denn wenigstens die Taufe der Novatianer nicht gültig sei, sagen ließ. Dabei vermeidet Cyprian jetzt peinlich zweischneidige Argumente, z. B. Joh. 9, 31: quis potest dare (Ep. 70);

Synodalschreibens (Ep. 70) mit. Ep. 71, 1 (771, 3): Retulit ad me, frater carissime, Lucianus compresbyter noster te desiderasse, ut significaremus tibi, quid sentiamus de his, qui apud haereticos et schismaticos baptizati videantur. De qua re quid nuper in concilio plurimi coepiscopi cum compresbyteris, qui aderant, ut scires, ejusdem epistolae exemplum tibi misi.

1) Ep. 69, 1 (Vgl. oben S. 599 Note 1). Vgl. auch c. 17 (765, 21): Rescripsi, fili carissime, ad litteras tuas, quantum parva nostra mediocritas valuit.

2) Ep. 69, 1 (749, 9): De qua re quantum fidei nostrae capacitas et scripturarum divinarum sanctitas et veritas suggerit, dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis et ac juris.

3) Ep. 69, 8 (757, 22): Qui Novatiano sive ceteris ejusmodi schismaticis patrocinantur, frustra contendunt baptizari et sanctificari illic aliquem salutari baptismo posse, ubi constet baptizantem baptizandi licentiam non habere.

Sir. 31, 30 (Ep. 71); vgl. Lib. de rebapt. c. 8—10. Demnach wollte Cyprian dem „Sohne“ Magnus in Ep. 69 zeigen, wie viel an soliden Beweismitteln ihm als Waffe gegen den gefährlichsten Einwand verblieben wären'.

Wir möchten jedoch der Vermutung, als ob Cyprian an seinen Schriftargumenten für den Anabaptismus im Lauf der Ketzertaufkontroverse eine Sichtung — etwa in der Weise der Retractationes Augustins — vorgenommen habe, sehr wenig Probabilität zuschreiben. Man kann vielmehr mit der gleichen Wahrscheinlichkeit vermuten, daß Cyprian außer den in Ep. 69 verwerteten Schriftzitaten später noch andere zu demselben Zweck verwendet hat, wie es ja die Art der Schriftsteller ist, die einmal aufgestellte These wo möglich durch neugefundene Argumente zu stützen.

Wenn Cyprian manchmal ,peinlich zweischneidige Argumente' gebraucht, d. i. solche Beweisgründe, welche den Weg ebnen zur novatianistisch-donatistischen Lehre, daß die Gültigkeit der Sakramente von der persönlichen sittlichen Würdigkeit des Spenders abhängig sei, so haben wir durchaus keinen Anhalt dafür, daß Cyprian im letzten Stadium des Ketzertaufstreites diese bedenkliche Sorte von Argumenten preisgegeben habe. Und wenn es wahr ist, daß Cyprian in Ep. 69 die persönliche Unwürdigkeit der häretischen oder schismatischen Sakramentspender, ebenso biblische Zitate, wie Joh. 9, 31 [1]) nicht in Betracht zieht, kann das nicht vielleicht seinen Grund darin haben, daß in Ep. 69 der Beweis für die Ungültigkeit gerade der novatianischen Taufe geführt wurde, die Novatianer aber als die ,Reinen' einen übertriebenen sittlichen Rigorismus bezüglich der Spendung der Sakramente vertraten, ihnen gegenüber darum derlei von der sittlichen Unwürdigkeit der häretischen Sakramentspender hergenommene Argumente weniger am Platze waren? Aber finden wir nicht auch in Ep. 69 die beregten ,zweischneidigen Argumente', welche die Ungültigkeit der außerkirchlichen Taufe von der sittlichen Unwürdigkeit ihrer Spender herleiten? Heißt es nicht Ep. 69, 10 (758, 19): Quae ergo apud eos (Novatianenses) merita esse circa Deum possunt, quibus supplicia divinitus inrogantur? Aut quomodo tales justificare et sanctificare baptizatos possunt, qui hostes sacerdotum aliena et inlicita et nullo sibi jure concessa usurpare conantur?

1) Ep. 70, 2 (769, 2): Cum scriptum sit: ,Deus peccatorem non audit, sed qui Deum coluerit et voluntatem ejus fecerit, illum audit'. Quis autem potest dare, quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere, qui ipse amiserit Spiritum sanctum?

Ebenso hinfällig ist das zweite Argument Nelkes a. a. O. Der zweite Teil des 69. Briefes, der die Frage nach der Giltigkeit der sog. Kliniker- oder Perfusionstaufe erörtert, steht mit dem Ketzertaufproblem, speziell mit der Frage nach der Validität der novatianischen Taufe in gar keiner inneren Verbindung[1]). Nirgends findet sich eine Andeutung, daß die Gegner Cyprians, wie Nelke meint, von der allgemein zugestandenen[2]) Giltigkeit der Perfusionstaufe die Schlußfolgerung auf die Giltigkeit und Wirksamkeit ‚einer im vollen und richtigen Glauben an die Dreieinigkeit nach streng katholischer Weise erteilten Ketzertaufe (der Novatianer)' gezogen haben. Nur Cyprian bemerkt, es wäre doch sonderbar, wenn diejenigen, welche die Konvertiten aus der Häresie unterschiedslos, ob sie die Nottaufe durch Perfusion oder die solenne Taufe durch Untertauchung empfangen haben, in die Kirche aufnehmen, bei den in der Kirche Getauften einen Unterschied zwischen den ‚clinici' und ‚peripatetici' machen wollten[3]). Das scheint doch viel eher dafür zu sprechen,

1) C. 12 (760, 14): Quaesisti etiam, fili carissime, quid mihi de illis videatur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consequuntur, an habendi sint legitimi christiani, eo quod aqua salutari non loti sint, sed perfusi.

2) Auch das scheint nicht richtig zu sein. Cyprian rechnet vielmehr ernstlich mit der Möglichkeit, daß die gegenteilige Meinung in der Kirche vertreten werde. C. 12 (760, 17): Qua in parte nemini verecundia et modestia nostra praejudicat, quominus unusquisque, quod putat, sentiat et, quod senserit, faciat. Nos, quantum concipit mediocritas nostra, aestimamus in nullo mutilari et debilitari beneficia divina etc. Cf. c. 13 (762, 18): Quantum fide concipere et sentire nobis datur, mea sententia haec est, ut christianus judicetur legitimus, quisque fuerit in ecclesia lege et jure fidei divinam gratiam consecutus. Aut si aliquis existimat eos nihil consecutos, eo quod ab aqua salutari tantum perfusi sint, si inanes et vacui sunt, non decipiantur, ut si incommodum languoris evaserint et convaluerint, baptizentur.

3) C. 16 (765, 13): Nisi si justum quibusdam videtur, ut illi, qui extra ecclesiam apud adversarios et antichristos profana aqua polluuntur, baptizati judicentur, hi vero, qui in ecclesia baptizantur, minus indulgentiae et gratiae divinae consecuti esse videantur, et tantus honor habeatur haereticis, ut inde venientes non interrogentur, utrumne loti sint an perfusi, utrumne clinici an peripatetici: apud nos autem de integra fidei veritate detrahitur et baptismo ecclesiastico majestas sua et sanctitas derogatur.

daß die Gegner Cyprians solchen Schluß von der Gültigkeit der Klinikertaufe auf die Giltigkeit der Novatianertaufe nicht gemacht haben. Und wenn man wirklich diesen Schluß gezogen, was beweist dieser Umstand für die spätere Abfassung des Ep. 69? Konnte eine solche Schlußfolgerung nicht auch in der ersten Phase des Ketzertaufstreites gezogen werden?

Auch die Gründe, mit denen Koch (S. 208 Note 8) der Hypothese Nelkes zu Hilfe kommt, haben wenig Gewicht.

Koch glaubt, der scharfe Ton des 69. Briefes verrate ,ein vorgerücktes Stadium des Streites'. Wir haben schon in unserer Schrift ,P. Stephan I. und der Ketzertaufstreit' (S. 15 Note 2) gegen Fechtrup und Monceaux auf c. 10 (759, 5), wo Gegner des Anabaptismus als ,pertinaces et indociles' getadelt werden[1]), hingewiesen als Beweis, daß bei der Abfassung der Ep. 69 der Streit bereits im Gange, nicht erst in seinen ersten Anfängen war. Aber das hindert nicht, den 69. Brief zeitlich an die Spitze der uns erhaltenen Ketzertaufkorrespondenz Cyprians, also noch vor Ep. 70 zu setzen.

Koch fährt fort: ,Ein so scharfer Vorwurf, wie er 69, 10 formuliert ist, findet sich in den Briefen 70—72 nicht, wohl aber wieder in 73 und 74'. Aber das scheint uns leicht erklärlich. Bezüglich der Briefe 70—72 handelt es sich um zwei Synodalschreiben (Ep. 70 und 72) und um den kurzen Brief an Quintus. Was übrigens die Sache angeht, kehrt der fragliche Vorwurf in Ep. 69, 10 (pertinaces et indociles) auch in Ep. 71, 3 (774, 4) wieder, wenn auch in etwas manierlicherer und weniger handgreiflicher Form: Debere unumquemque non pro eo, quod semel imbiberat et tenebat, pertinaciter congredi, sed si quid melius et utilius extiterit, libenter amplecti; und ebenso im Synodalbrief des zweiten Konzils an P. Stephan (Ep. 72, 3 [778, 1]): Ceterum scimus quosdam, quod semel imbiberint, nolle deponere nec propositum suum facile mutare.

Als zweiten Gegengrund führt Koch an: ,In Ep. 70—72 werden die Häretiker und Schismatiker alle sans phrase zusammengenommen und ihre Taufe selbstverständlich verworfen. Von Ep. 73 an aber werden verschiedene Gruppen einzeln ins Auge gefaßt. Und in Ep. 69 fragt nun Magnus an, ob man nicht wenigstens die Taufe der Novatianer gelten lassen könne'. Es ist nun richtig, daß Cyprian in Ep. 73 und 74 ein paar Mal auf einzelne Gruppen von Häresien exemplifiziert (vgl. Ep. 73, 2. 4. 5. Ep. 74, 2. 7. 8); aber einen besonderen Nachweis, daß auch diese oder jene Gruppe dem

1) Vgl. auch c. 7 (756, 6), 8 (757, 22), 17 (765, 23).

Verdikte über die Taufe der ‚Häretiker und Schismatiker', wie es auf den beiden genannten karthagischen Synoden ausgesprochen worden, unterliege, führt der hl. Cyprian nirgends in diesen Briefen. Nur für die Taufe der Novatianer und ‚dergleichen Schismatiker' (Novatiano sive ceteris ejusmodi schismaticis. Ep. 69, 8 [757, 22]) wird im 69. Brief der Nachweis der Ungültigkeit eigens geführt — ein Beweis, daß damals die Konzilsentscheidungen gegen die Gültigkeit der Taufe der ‚Häretiker und Schismatiker' noch nicht erflossen waren.

Koch führt als dritten Grund an: ‚In Ep. 73, 1 schreibt Cyprian an Jubajan, er wolle ihm, da er schon in Briefen an andere seine Ansicht auseinandergesetzt habe, der Einfachheit halber je ein Exemplar der betreffenden Briefe beilegen. Es sind die kurzen Briefe 70 und 71. Warum legt er nicht Ep. 69 bei, wo das Thema viel gründlicher und ausführlicher behandelt ist? Weil dieser Brief noch nicht geschrieben ist'.

Wir meinen nicht, daß dieser Grund der einzig mögliche und denkbare ist. Warum hat Cyprian dem Schreiben an Jubajan nicht auch die Ep. 72 beigelegt, welche er im Namen der zweiten karthagischen Synode an Papst Stephan geschrieben hatte? Man sollte doch denken, den Adressaten der Ep. 73 hätte doch auch und vielleicht vor den übrigen Briefen das Schreiben an den Papst interessiert! Nelke (S. 102) löst diese Schwierigkeit mit der Annahme, ‚daß Jubajan von der Ep. 72 wußte, wahrscheinlich dieselbe in seinem Briefe an Cyprian erwähnt hatte'. Diese Annahme ist ja in sich nicht unmöglich. Aber kann man nicht derartige und gleichwertige Gründe ebenso dafür ausfindig machen, daß Cyprian die Übersendung der Ep. 69 an Jubajan unterlassen hat? Es wäre ja möglich, daß Jubajan auch den 69. Brief schon kannte, daß Cyprian eine Abschrift der umfangreichen Ep. 69 nicht zur Verfügung hatte u. dgl. Wir haben schon in unserer Schrift ‚Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit' S. 16 geltend gemacht: ‚Cyprian konnte die Uebersendung dieses Briefes unterlassen, weil die Argumente desselben gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe in der mitübersandten Ep. 71 (c. 1—3) in nuce wiederholt waren. Dazu kommt noch, daß ein erheblicher Teil der Ep. 69 (c. 12—16) der Beantwortung der Frage des Magnus, was von der Aspersions- oder Klinikertaufe zu halten sei, also einem Gegenstand gewidmet ist, welcher in dem Ketzertaufstreite keine Rolle spielte'.

Zum mindesten können alle von Nelke und Koch ins Feld gestellten Gegengründe unsern oben geführten Nachweis von der Priorität des 69. Briefes gegenüber Ep. 70 und 72 in keiner Weise ernstlich erschüttern.

Und damit bleibt auch unsere andere These durchaus unerschüttert, daß die Entstehung der Tauftheorie des Liber de rebaptismate schon in der ersten Phase des Ketzertaufstreites, nach Ep. 69 und 70 möglich war.

Wir wollen jedoch gern zugestehen, daß auf Grund der bis jetzt von uns vorgeführten Argumente nur eine große Wahrscheinlichkeit, nicht volle Sicherheit bezüglich der Bezugnahme Cyprians in Ep. 73 auf den Liber de rebaptismate zu gewinnen ist.

6. Anders verhält es sich nach unserer Meinung mit den folgenden Stellen, welche die Bezugnahme von Cyprians Ep. 73 auf den Liber de rebaptismate in unleugbarer Augenscheinlichkeit dartun.

Cyprian hatte im Synodalbrief an Papst Stephanus Ep. 72, 1 (775, 10) dargelegt, daß es nicht genüge, wenn die Konvertiten aus der Häresie oder aus dem Schisma bei der Aufnahme in die Kirche bloß das Sakrament der Firmung empfingen, sie müßten auch mit der Taufe der Kirche getauft werden: Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si *sacramento utroque* nascantur, cum scriptum sit (Joh. 3, 5): „Nisi quis natus fuerit *ex aqua et Spiritu*[1]), non potest introire in regnum Dei“. Gegen diese cyprianische Stelle[2]) wendet sich der Verfasser des Liber de rebaptismate c. 3 und c. 4, indem er seinen Gegner dahin *mißversteht*, ihm die Meinung unterstellt, daß die Taufe und die Firmung *immer zusam*-

---

1) Diese, wie es scheint, dem hl. Cyprian eigentümliche Auslegung von ‚Wasser und Geist‘ auf die Sakramente der Taufe und der Firmung trägt derselbe auch Ep. 73, 21 (795, 12) vor. Im Anschluß an Cyprian gibt der Bischof Nemesianus auf dem 3. karthagischen Konzil (Sent. 5 [439, 2]) dieselbe Exegese. Die richtige Interpretation auf die neutestamentliche Taufe für sich allein gibt Cyprian Testim. I, 12 (47, 19).

2) Der Anonymus gibt dieselbe ausdrücklich als Zitat aus Cyprian (c. 3 [A 72, 31]): Continuo impatienter respondeas, *ut soles*, dixisse in evangelio Dominum: ‚Nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum coelorum‘.

men gespendet werden müßten, und daß nur solche, welche beide Sakramente, Taufe und Firmung empfangen hätten, in den Besitz des Himmelreiches gelangen könnten.

Unter anderen Gründen gegen die dem hl. Cyprian fälschlich unterstellte[1]) Lehre führt er auch das Beispiel der Samaritaner an, die vom Diakon Philippus getauft worden waren, aber erst viel später durch die Apostel Petrus und Johannes das Sakrament der Handauflegung empfingen. Wenn von diesen bloß getauften Samaritanern, führt er in c. 4 (A 73, 29) aus, einer oder der andere vor der Ankunft der beiden Apostel gestorben sind, müssen sie entsprechend deiner Lehre wirklich als des Heiles verlustig erachtet werden? Wenn aber, wie wir es am Falle der Samaritaner sehen, die Taufe allein, und erst später die Firmung wieder für sich allein gespendet werden kann, warum soll es unzulässig sein, daß den Konvertiten aus der Häresie bei ihrer Aufnahme in die Kirche nur die Firmung für sich allein erteilt, von der Wiederholung der Taufe abgesehen wird, da dieselbe im Namen Jesu Christi gespendet bereits vorausgegangen? (A 74, 14). An diesem biblischen Argument, das er mit der Zitationsformel „quod autem quidam dicunt" einführt, übt Cyprian Ep. 73, 9 Antikritik.

Allerdings hat man gerade in der eben angeführten Zitationsformel eine Instanz gegen unsere These gefunden. „Cyprian spricht von „einigen", nicht bloß von „einem", sagt Beck (S. 59)"; und Koch meint (S. 195): „Cyprian

1) Vgl. Ep. 73, 23 (796, 14): Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos, qui ad ecclesiam simpliciter (= sine baptismo) admissi in ecclesia dormierunt, ab ecclesiae suae muneribus non separare. Daß auch der Empfang der Firmung nach dem hl. Cyprian nicht absolut und unter allen Umständen notwendig zur Erlangung des Heiles ist, zeigt seine Anerkennung der Gnadenwirksamkeit und Heilswirksamkeit der Klinikertaufe, die bekanntlich ohne gleichzeitige Handauflegung des Bischofs, d. i. ohne Firmung gespendet wurde. Vgl. Ep. 69, 12—16.

gibt selbst mit seinem „quidam dicunt" zu verstehen, daß er die — freilich sehr anfechtbare — Argumentation bei mehreren gefunden hat." Also müsse Cyprian Ep. 73,9 nicht notwendig unseren Anonymus ins Auge gefaßt haben. Allein die Zitationsformel „quidam dicunt" entspricht unserem „man sagt" [1]), und die Philologen [2]) warnen davor, aus dergleichen Zitationsweisen in Pluralform auf eine Mehrheit der zitierten Autoren zu schließen.

Und können wir annehmen, daß eine Argumentation, die auf einem Mißverständniß oder einer Unterstellung aufgebaut ist, bei einer Mehrzahl von Autoren Platz gefunden?

Und dann wozu hätte einem anderen Verteidiger der Giltigkeit der Ketzertaufe eine derartige Argumentation dienen können? Wozu der Hinweis auf die getrennte Spendung der Taufe und Handauflegung an die Samaritaner? Koch meint (S. 195) [3]): „Es ist zu beachten, daß der Anonymus jenen Vorgang in Samarien nicht als direkten Beweis für die Gültigkeit der Ketzertaufe anführt, sondern nur dafür, daß Taufe und Firmung sich so trennen lassen, „quasi non sint mutila, sed tamquam integra atque perfecta" (A 73, 11), wobei er die kirchliche Taufe im Auge hat [4]), wie das ganze Kapitel ausweist".

---

1) Auch aus unserer deutschen Zitation: ‚Gewisse Leute sagen' darf man nicht immer auf eine Mehrzahl von Personen schließen, denen die betreffende Behauptung zugesprochen werden soll.

2) Weyman hatte auf unsere Anfrage hin die Freundlichkeit, uns auf Augustin, Tract. in Joh. 100 n. 1 und 105 n. 3 zu verweisen, wo es heißt, daß ‚antiqui latinae linguae charissimi auctores' oder die ‚veteres' den Ruhm dahin definiert hätten: Gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Diese Definition kommt aber bloß bei dem einen Cicero (De invent. II, 166) vor.

3) Aehnlich Schüler S. 584. Vgl. dazu unsere Bemerkungen im Histor. Jahrb. 1898 S. 415 f. (515 f.).

4) Auch das ist nicht richtig. Der Anonymus hat bei seinen in Rede stehenden Ausführungen nicht bloß die kirchliche, sondern auch die außerkirchliche Taufe im Auge. C. 4 (A 74, 12) beschließt er seine Beweisführung, in der die Berufung auf den Vorfall in Sa-

Allein welchen Zweck hätte ein anderer literarischer Gegner des Anabaptismus gehabt, die Trennbarkeit von Taufe und Firmung nachzuweisen, für diese Trennbarkeit die Samaritaner, welche Taufe und Firmung zeitlich getrennt empfingen, als Beweis ins Feld zu führen? Diese Trennbarkeit wurde in der Kirche von damals so wenig geleugnet, daß der Anonymus der vermeintlichen gegenteiligen Lehre seines Gegners den Glauben und das Beispiel der ganzen Kirche entgegenhalten konnte[1]. Gewiß, für den Anonymus hatte es Zweck, den Nachweis der Trennbarkeit von Taufe und Firmung zu führen, da er dem hl. Cyprian in fälschlicher Weise die Meinung unterstellte, daß die gleichzeitige Spendung von Taufe und Firmung zum Heile notwendig sei. Aber für jeden anderen hieß es offene Türen einstoßen, wenn er sich daran machte, die nirgends bestrittene, vielmehr durch die allgemeine kirchliche Praxis (im Falle der Klinikertaufe) bestätigte Trennbarkeit von Taufe und Firmung besonders zu beweisen. Nicht um diese Trennbarkeit drehte sich der Kampf, welchen Cyprian gegen einen großen Teil seiner bischöflichen Kollegen führte, sondern darum, ob die erste bei den Häretikern empfangene Taufe gültig gewesen oder ob die Konvertiten aus der Häresie wegen der Ungültigkeit der ersten Taufe nicht bloß das Sakrament der Hand-

maria nebst ähnlichen Argumenten eine Rolle spielt, mit der Applikation auf die Ketzertaufe: Quod si hoc admittis et salutare esse credis nec opinioni omnium refragaris, necesse est confitearis, proinde (f. perinde) autem atque hoc latius procedit, e t i a m i l l u d a l i u d latius posse consistere, id est ut per solam manus impositionem episcopi, quia baptisma in nomine Jesu Christi Domini nostri praecessit, possit a l i o h o m i n i p o e n i t e n t i a t q u e c r e d e n t i etiam sanctus Spiritus tribui ... nec necesse sit quaeri, quale illud baptisma fuerit, quod in nomine Jesu Christi sunt consecuti.

1) C. 4 (A 74, 10): Abibat enim (eunuchus Aethiops) viam suam gaudens, quamquam, ut animadvertis, imposita ei manus non est ab episcopo, ut Spiritum sanctum acciperet. Quod si hoc admittis et salutare esse credis n e c o p i n i o n i o m n i u m f i d e l i u m r e f r a g a r i s etc. Vgl. S. 607 A. 4.

auflegung, sondern zugleich mit bezw. unmittelbar vor diesem das Sakrament der Taufe empfangen müßten. Deshalb sagt Cyprian von dem Argument aus dem Beispiele der Samaritaner, dasselbe habe für die Entscheidung der Ketzertauffrage absolut keine Bedeutung (locum istum ad praesentem causam videmus omnino non pertinere)[1], da ja die Samaritaner im wahren Glauben getauft worden waren und darum die einzig gesetzmäßige kirchliche Taufe empfangen hatten.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der hl. Cyprian in Ep. 73, 9 sich auf Gedanken nnd Argumente bezieht, die wir nicht bei anderen seiner Gegner suchen dürfen, sondern die dem

1) Ep. 73, 9 (784, 18). — Merkwürdiger Weise sieht Nelke (S. 179 f.) in der zitierten cyprianischen Stelle einen Gegenbeweis gegen unsere These: ‚Wenn die Berufung auf die Apostelgeschichte c. 8 in den Beweisgang des Anonymus „ganz gut" paßt, was tatsächlich der Fall ist, so konnte Cyprian nicht erwidern: ‚locum istum ad praesentem causam videmus omnino non pertinere". Wir entgegnen: Daraus, daß die Berufung auf Apostelg. c. 8 in den Beweisgang des Anonymus ganz gut paßt, folgt noch keineswegs, daß diese Berufung auch in Wirklichkeit für die Entscheidung des Ketzertaufproblems irgendwelche Bedeutung hat. Losgelöst von dem eigentümlichen polemischen Standpunkt des Anonymus wird die Beziehung von Apostelg. 8 als Beweisgrund mit Recht von dem Verdikte Cyprians getroffen: Ad praesentem causam videmus omnino non pertinere. Die Verwertung und Ausnützung der angeführten Bibelstelle erklärt sich nur von dem eigenartigen Standpunkt, von dem aus der Anonymus gegen Cyprian operiert. — Daß auch P. Stephan, wie uns Nelke (S. 181) entgegenhält, nach Cyprians Ep. 74, 1 (799, 13), ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria imperite atque improvide' geschrieben, kann durchaus nichts gegen uns beweisen. Denn aus der zitierten Stelle folgt nicht, daß Ep. 73, 9 und Ep. 74, 1 von demselben biblischen Argumente aus Apostelg. 8 die Rede ist. Argumenta ad rem non pertinentia kann es ja mancherlei geben. Aber es geht über die gewöhnlichen Grenzen der Wahrscheinlichkeit hinaus, daß noch ein anderer desselben keineswegs naheliegenden Mißverständnisses sich schuldig gemacht und infolge dieses Mißverständnisses Apostelg. 8 als Beweisgrund gegen Cyprian herangezogen hat.

Liber de rebaptismate eigentümlich sind, daß also dieser Traktat vor Cyprians Ep. 73 verfaßt sein muß.

Es täte unserer Argumentation durchaus keinen Eintrag, selbst wenn es richtig sein sollte, wie Nelke (S. 180) hervorhebt, daß der Anonymus die Stelle Apostelg. 8 „nicht besonders stark urgiert" und daß er „mit seinem Beweisgang ein anderes, genauer beschränktes Ziel verfolgt als Cyprian in Ep. 73, 9". Wir haben in jedem Falle genug bewiesen, wenn wir festgestellt haben, einmal, daß der Anonymus das Ep. 73, 9 von Cyprian registrierte biblische Argument wirklich gebraucht, und dann, daß die Verwertung dieses Argumentes gegen Cyprian, weil durch ein Mißverständnis veranlaßt, nicht auch bei einem anderen literarischen Widersacher des Anabaptismus anzunehmen ist.

Auch das entscheidet nicht, daß, wie Nelke (S. 181) gegen uns geltend macht, die Argumentation des Anonymus in Ep. 73, 9 nicht vollständig „widerlegt" sei. Uns kann es genügen, daß diese Argumentation aus Apostelg. 8 von Cyprian bezeugt und registriert wird, eine Argumentation, die nur in die Polemik des Anonymus hineinpaßt.

Der Anonymus spitzt ferner c. 3 und 4 seine Argumente durchweg p e r s ö n l i c h zu. So gibt er c. 3 (A 72, 31) das Zitat Joh. 3, 5 mit der Einleitung: Ad quae forte tu . . . respondeas, ut soles, dixisse in evangelio Dominum: „Nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum coelorum". Ebenso fährt er, nachdem er die Erzählung von den Samaritanern nach Apostelg. 8 vorgeführt, fort (c. 4 [A 73, 21]): Cum ita invenitur, quid tibi, frater, videtur? Wäre Ep. 73 der Abfassung des Liber de rebaptismate vorausgegangen, dann hätte der Anonymus nicht übersehen können, wie sich Cyprian zu unserer biblischen Stelle gestellt, er hätte wohl kaum fragen können: Q u i d t i b i, f r a t e r, v i d e t u r? Si quis non ab episcopo baptizatus, ita ut in continenti etiam manus ei imponatur, priusquam tamen accipiat Spiritum sanctum,

fuerit defunctus, utrum censeas salutem percepisse eum necne . . ., sicuti et cum baptizati sunt a Philippo Samaritani, donec Samariam rogati ab Hierusalem apostoli descenderent ad illos, ut eis manum imponerent et Spiritum sanctum per manus impositionem in eos conferrent, quoniam vel illo intervallo temporis aliquis eorum non adeptus Spiritum sanctum morte potuit intercipi et defraudatus gratia Spiritus sancti defungi — nachdem Cyprian Ep. 73, 9 diese Frage bereits beantwortet hatte (784, 19): Illi enim, qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, . . . baptizati erant. Nach dieser Darlegung Cyprians war die angeführte Frage und die ganze Polemik des Anonymus in c. 4 durchaus deplaciert.

Koch meint (S. 195 f.): „In Wirklichkeit nimmt wieder nicht Cyprian auf den Anonymus, sondern dieser auf jenen Bezug. De rebapt. c. 8 (A 8, 29) heißt es nämlich: Sed ad haec, ut soles, contradices, opponendo nobis tunc, cum baptizarentur, integre ac recte discipulos ac non ut hos haereticos baptizatos, worauf der Beweis angetreten wird, daß selbst die Apostel und Jünger damals, als sie getauft wurden und (zu Jesu Lebzeiten) tauften, einen recht mangelhaften Glauben gehabt hätten (neque integram neque perfectam fidem habuisse. c. 9 [A 81, 16]), ohne daß ihre Taufe deßhalb ungültig gewesen wäre. Ist das nicht eine von den Samaritern auf die Apostel selbst überleitende Antwort auf den Satz Cyprians, daß die Täuflinge in Samaria ‚fide vera crediderunt?'"

Koch hat richtig gesehen, daß der Anonymus mit der Formel ‚ut soles, contradices' ein Zitat aus Cyprian einleitet. Aber der Anonymus redet an der fraglichen Fundstelle von den Aposteln, nicht von den Samaritern! Daß der

Anonymus auf die Darlegung Cyprians über die Taufe der Samaritaner, ‚qui fide vera crediderant', ‚eine von den Samaritern auf die Apostel [1]) selbst überleitende' Antwort gegeben, ist an sich wohl nicht absolut undenkbar, aber die Wahrscheinlichkeit dafür ist eine sehr geringe, da wir eine andere Stelle nachweisen können, auf welche sich mit viel größerer Wahrscheinlichkeit der Anonymus in c. 8 bezieht.

Ep. 71, 2 (772, 16) hatte Cyprian gegen das Hauptargument seiner Gegner, sie folgten mit der Nichtwiederholung der Taufe an den Konvertiten aus der Häresie der Gewohnheit und dem Beispiel der alten Kirche, ausgeführt: In den ältesten Zeiten, da die Häresien und Schismen erst ihren Anfang nahmen, da wurden die Konvertiten aus der Häresie bei ihrer Aufnahme in die Kirche allerdings nicht wieder getauft; aber da handelte es sich um Leute, die ihre Taufe in der Kirche empfangen und später zur Häresie übergetreten waren. Diese brauchte man allerdings nicht wieder zu taufen, denn sie waren ja schon recht und in aller Ordnung getauft [2]). Mit Bezugnahme auf diese Stelle erklärt

---

1) Koch fragt (S. 196): ‚Wenn Cyprian auf den Anonymus Bezug nimmt, warum antwortet er darauf (auf die Anklage, daß die Apostel den rechten und vollkommenen Glauben nicht besessen) nicht? Warum läßt er diesen Vorwurf auf den Aposteln sitzen?' Wir haben auf diese Frage schon oben Nelke gegenüber die Antwort gegeben: Cyprian will in Ep. 73 nicht ex professo und vollständig den Anonymus widerlegen, sondern greift nur ein oder das andere Gegenargument im Liber de rebaptismate heraus, um seine kritischen Bemerkungen daran zu knüpfen.

2) Et dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi, quando apud veteres haereseos et schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent, qui de ecclesia recedebant et h i c b a p t i z a t i p r i u s f u e r a n t: quos tunc ad ecclesiam revertentes et poenitentiam agentes necesse non erat baptizare. Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet h i c b a p t i z a t o s e s s e et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in poenitentiam manum imponere.

der Anonymus c. 8 und 9: Du könntest mir vielleicht einwenden, wie du es ähnlich auch früher getan hast, die Jünger Christi, welche gleichfalls, wie die Konvertiten aus der Häresie, am Pfingstfeste die Geistestaufe allein empfingen, nachdem sie lange Zeit vorher getauft worden [1]), seien in rechter und ordentlicher Weise getauft worden, nicht in der Häresie, wie diese Häretiker, um welche es sich nun handelt. Aber merke wohl, die Jünger hatten bei ihrer Taufe ebensowenig einen ganz korrekten Glauben, wie unsere heutigen Häretiker, und doch wurden sie getauft und haben sie getauft [2]): war also auch ihre Taufe ungültig, wie du es von der Ketzertaufe annimmst? [3])

(Schluß folgt.)

II.

Rezensionen.

Hebräische Archäologie von Lic. Dr. **J. Benzinger** in Jerusalem. Zweite vollständig neu bearbeitete Auflage (Grundriß der Theologischen Wissenschaften, sechste Abteilung). Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1907. 8° XX, 450 S. M. 10.—.

Das Werk ist anerkanntermaßen ein treffliches Hilfsmittel zum

1) C. 6 (A 75, 32).

2) C. 9 (A 81, 16): Itaque quod ad ipsos discipulos pertinet, neque integram neque perfectam fidem habuisse his modis, quibus retulimus, inveniuntur, et quod multo gravius est, sicut in evangelio cata Joannem scriptum est, etiam alios baptizabant.

3) Vgl. Histor. Jahrb. 1898 S. 742 f. Leider hat Koch diese Ausführung, wie überhaupt den zweiten Teil unserer Abhandlung im Histor. Jahrb. 1898 SS. 737—771 nicht gekannt, wie das auch die Anmerkung auf S. 216 des Koch'schen Artikels dartut.

Studium des Alten Testamentes. Die zweite Auflage desselben nennt sich mit Recht eine vollständig neu bearbeitete. Die seit der ersten Auflage in Palästina, in den Eufratländern und Aegypten erfolgten hochwichtigen Ausgrabungen haben ein so umfangreiches, für die Kenntnis des Alten Orients zweckdienliches Material zu Tage gefördert, daß der Verfasser sich veranlaßt sah, beinahe jede Seite seines Buches einer Umarbeitung zu unterziehen. Dieselbe darf als wohl gelungen bezeichnet werden. Inzwischen hat sich der Verfasser aber auch zu Wincklers „Altorientalischer Weltanschauung" bekannt und hat dementsprechend versucht, den Einfluß dieser Weltanschauung im Alten Testament aufzuzeigen. Für einen „Grundriß" jedoch dürfte gegenüber dieser immer noch unfertigen Theorie etwas mehr Zurückhaltung angezeigter gewesen sein. Nicht sehr zu Gunsten der von ihm so sehr hervorgehobenen Einheit und Gemeinsamkeit der altorientalischen Weltanschauung spricht die ganz besondere Betonung der in der Natur sich offenbarenden Zeugungskraft in den westsemitischen „kanaanäischen" Kulten im Unterschied von dem babylonischen reinen Gestirndienst. Mit Recht lehnt der Verfasser die Deutung des hebräischen Namens Jardên als „des Herabstürzenden" ab; dagegen erwähnt er nicht die von Seybold vorgeschlagene Deutung „Tränkstätte" (arab. maurid). Bei dem Namen der Stadt Kirjat Arba, die er als „Stadt des Viergottes" deutet, legt sich die Frage nahe, ob hier nicht irgend ein Zusammenhang mit der etruskischen urbs quadrata vorliegt. Hammurabis Zeit dürfte von 2200 v. Chr. auf 1950 herabzusetzen sein. Das „Salben der Schilde" (Js. 21, 5) beruht auf einer Verwechslung von mašah „salben" und mašah „nehmen, herabnehmen" (vgl. babyl. maša'u). In der Jephtageschichte hält der Verfasser es für das wahrscheinlichste, daß der Erzähler nicht an ein Menschenopfer gedacht hat, sondern an eine Weihe der Tochter Jephtas als Vestalin an ein Heiligtum; der Wortlaut des Textes (Ri 11, 31—40) jedoch spricht nicht zu Gunsten dieser Annahme. Rießler.

Abraham der Prophet Jehovas. Von **Adolf Pfeiffer**, Oberpfarrer in Lübben. (Beiträge zum Verständnis des Prophetentums in Israel von Adolf Pfeiffer 1. Heft.) Leipzig, Deichert (Georg Böhme) 1907. 8° 102 S. M. 1.20.

Der Verfasser macht den Versuch, die Einzelberichte über Abrahams Leben unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Nach seiner Ansicht pulsierte das religiöse Leben Israels nicht im Priestertum, sondern in den Propheten. Und der erste dieser Seher war Abraham. Seine prophetische Aufgabe bestand in der

Ausbreitung und Durchführung des Dienstes des Herrn. Die recht bemerkenswerten Ausführungen enthalten eine Reihe anregender Erklärungen der einschlägigen Genesisstellen. Rießler.

Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion von Lic. theol. **Paul Volz**. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1907. 8° VII, 115 S. M. 3.—.

Der Verfasser bekennt sich zur der „theologischen" Behandlungsweise des A. T., indem er in der wissenschaftlichen Arbeitsmethode bewußt von der Tatsache der göttlichen Offenbarung ausgeht. Nach kurzer Besprechung der Quellen nimmt der Verfasser Stellung zu der kritischen Schule (Wellhausen, Stade, Marti), die die mosaische Zeit auf die tiefste Stufe setzt und Moses als geschichtliche Figur ganz ausscheidet. Er weist mit Recht darauf hin, daß die heutige Wissenschaft durch die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte über den Charakter der dem Moses vorausliegenden und zeitgenössischen Umgebung zu einer anderen Erkenntnis gelangt ist. Ragen schon aus der vormosaischen Antike Männer heraus, wie Hammurabi und Chuenaten, dann muß Moses, von dessen religiöser Erkenntnis ein wirklicher Monotheismus hervorging, größer gewesen sein, als Hammurabi und Chuenaten. Auch die nachmosaisch-vorprophetische Religionsperiode ist nach dem Verfasser höher einzuschätzen. Diese weist ein merkwürdiges Nebeneinander von hoher und niedriger Gotteserkenntnis, ein Ringen zwischen Geist und Fleisch auf. Nicht so, als ob Israel schlechter als seine Nachbarn gewesen wäre; vielmehr war es gerade als Volk sittlich tüchtiger und geistig höher als seine Brüder und Feinde. Nur in Israel bestand die Gefahr, „von Gott abzufallen", denn Jahwe war der einzige Gott, der den Volksinstinkt nicht befriedigte, und nur in Israel setzte sich die Sittlichkeit durch im Unterschied von all den antiken Völkern, wo zwar auch sittliche Gedanken und Gesetze vorhanden waren, aber wo es diesen nicht gelang, der unsittlichen Natur des Menschen und der sittlichen Indifferenz bzw. Unsittlichkeit im Kultus gegenüber sich zu erhalten. Von dieser nachmosaischen Periode nun schließt der Verfasser zurück auf Moses und sein Werk. Es ist eine sehr ansprechende Vermutung, daß Moses' himmelhohes Werk zunächst nur ganz schwach und spärlich verstanden und durchgeführt wurde, bis es im Lauf der Jahrhunderte mehr und mehr eindrang und endlich in den großen Propheten gleichgeartete Geister fand, die das Werk des Einsamen fortführten. — Mit dieser gehaltvollen Schrift hat der Verfasser einen glücklichen, viel verheißenden Anfang seiner akademischen Lehrtätigkeit gemacht. Rießler.

Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte von Dr. theol. **August Klostermann**, ord. Professor an der Universität Kiel. Neue Folge. Leipzig, A. Deichert (Georg Böhme) 1907. 8° III, 583 S. M. 10.—.

Die in diesem Werke vereinigten Abhandlungen sind, abgesehen von der letzten, schon in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift seit dem Jahr 1894 erschienen. Der Verfasser trifft mit seinen Ausführungen vielfach recht wirksam die Auswüchse der sog. Quellenscheidung. Daneben bringen dieselben mannigfache wertvolle Beiträge zur alttestamentlichen Textgeschichte; besonders lehrreich ist die Abhandlung über die literarische Art des deuteronomischen Bundesbuches. Dieses gibt sich nirgends als das am einsamen Schreibtisch ausgeheckte Produkt eines gelehrten Kopfes, sondern als das gewachsene Ergebnis der lebendigen Praxis des öffentlichen Gesetzesvortrages. Rießler.

Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. Von P. Lic. theol. **G. Stosch**. Gütersloh, Bertelsmann 1907. 8° VII, 569 S. M. 7.—.

Israels Prophetie ist dem konservativ gerichteten Verfasser eine einzigartige Erscheinung. Er findet für sie auf dem Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte keine wirkliche Parallele. Ein prinzipieller Unterschied scheidet die Prophetie Israels von verwandten Impulsen des Geisteslebens. Beim mantischen Hellsehen ist nach Plato Vernunft und bewußte Erwägung ausgeschlossen. Niemand erlange bei gesunden Sinnen eine gottbegeisterte Weissagung. Israels Prophetie dagegen ist nicht psychisch, sondern pneumatisch. Sie entstammt nicht einem Dämmerzustande des Geisteslebens, sondern empfängt ihre Offenbarung bei vollem Bewußtsein. Auch handelt es sich bei ihr nicht um müßige Wahrsagerei, sondern um die wichtigsten Fragen, die menschliche Gewissen und Gemüter bewegen. Von den Religionsstiftern, einem Buddha, Zarathustra, Confuzius, Muhammed unterscheiden sich Israels Propheten durch ihren unbedingten und lautern Willen zur Wahrheit. — Die gehaltvolle Schrift, die in drei Teile gegliedert ist: Vorjesaianische Prophetie, des Weltbild des Jesaja und die nachjesajanische Periode, bietet manche recht beachtenswerte Gedanken. Fesselnd ist Jerobeams und seiner Nachfolger Religionspolitik dargestellt, ebenso die Wirksamkeit der Propheten Elias und Elisaeus. Rießler.

Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der grie-

chischen Uebersetzung. Untersucht von Dr. **Aloys Fuchs**, Repetent am Collegium Leoninum zu Paderborn. (Biblische Studien, XII. Bd., 5. Heft). Freiburg i. B., Herder 1907. 8° XXII, 124 S. M. 3.60.

Diese Inauguraldissertation befaßt sich in eingehender Weise mit dem Ueberschuß des hebräischen Siracheztes und kommt zu dem Ergebnis, daß in einer Reihe von Fällen das hebräische Plus ursprüngliches Gut ist, das im Griechischen verloren gegangen ist. In den meisten Fällen aber ist das hebräische Plus sekundäre Zutat. Möchte der Verfasser dieser Studie noch weitere auf dem Gebiet der Sirachforschung folgen lassen. Die Frage der Echtheit des hebräischen Sirach sei ihm hier besonders empfohlen. Rießler.

Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Eine patristisch-exegetische Studie von Dr. **Wilhelm Homanner** (Bibl. Stud. XIII H. 3). Freiburg, Herder 1908. VI 123 Seiten. M. 3.

Der Verf. verbreitet sich zuerst (S. 1—16) über die 4 Evangelien als die Hauptquelle für die Erörterung der Frage; sodann behandelt er die Anschauung der Väter über das Wirken Jesu (17—68). Dieser Teil verdient Anerkennung wegen der Gründlichkeit und Unbefangenheit der Untersuchung: viele der Väter haben mit voller Bestimmtheit die öffentliche Tätigkeit des Herrn nur auf ein Jahr berechnet. Was freilich H. zur Erklärung dieser Tatsache bezw. zur Abschwächung des Gewichtes dieser Zeugnisse vorbringt, die Ansicht von der Einjahrtheorie verdanke ihren Ursprung lediglich der Gnosis und sei besonders durch Clemens A. in die kirchlichen Kreise importiert worden, hat lediglich den Wert einer Behauptung, da es ganz unglaubhaft erscheint, daß die Väter einseitig nur auf Luk. 4, 19 hingeblickt, ihre Augen dagegen vollständig verschlossen hätten gegen die Angabe Joh. 6, 4, wenn nämlich dort die heutige Lesart τὸ πάσχα in zweifellosem Besitzrecht gewesen wäre. In einem weiteren Abschnitt (S. 68—100) bringt H. die vorgelegte Frage auf Grund der 4 Evangelien zur Lösung, indem er durch eine Prüfung derselben 3 Jahre (783—786 oder 30—33 p. Chr. n.) und etwas mehr als Zeit der Wirksamkeit Jesu herausrechnet und außerdem ein über die Zeit 782—783 sich erstreckendes Jahr für die Wirksamkeit des Täufers, sonach im ganzen einen Zeitraum von 4 Jahren (782—786) statuiert. In einem letzen Abschnitt (S. 100—118) will er das gewonnene Resultat mit der absoluten Chronologie in Einklang bringen. Der 3te Abschnitt ist schon darum verfehlt, weil die Untersuchung nicht objektiv durchgeführt, sondern von vornherein polemisch angelegt ist; die

Polemik richtet sich in erster Linie gegen meine Ausführungen an verschiedenen Orten; sie trifft indes die Hauptpunkte meiner Auffassung nicht in ihrem Kern, bezw. sie läßt gerade die gewichtigsten Argumente völlig unberücksichtigt und ist darum als erfolglos anzusehen. Ein Hauptpunkt betrifft meine Stellung zu Joh. 6, 4: wenn τὸ πάσχα echt wäre, dann würde der 4te Evangelist berichten, Jesus habe einmal ein jüdisches Osterfest mit seinen Jüngern in Galiläa zugebracht; das wäre mehr als auffallend, da Jesus sich selbst unter das Gesetz gestellt hatte (vgl. Gal. 4, 4) und das Gesetz zur Zeit der Wirksamkeit Jesu noch in voller Geltung war. H. nun faßt das angebliche τὸ πάσχα als das dritte Passah (S. 100) und läßt während desselben Jesus in Galiläa weilen; den Kardinalpunkt: konnte und durfte dies Jesus tun? Konnte er auch seine Jünger und andere vom Besuch des jüd. Osterfestes zurückhalten? berührt er nicht einmal andeutungsweise. Daß seiner Auffassung auch die Notiz Joh. 7, 11 im Wege steht, macht ihm keine Sorge. Weiterhin habe ich die Wendung τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων als sprachwidrig bezeichnet. Anstatt in selbständiger Darlegung mich des Irrtums zu überführen, beruft sich H. auf Nagl's Nachweis, den ich wiederholt, zum letzten Mal in der Besprechung der Schrift Zellingers (Quartalschr. 1907, 457) als unzutreffend bezeichnen mußte. Außerdem bemerkt H. mit staunenswerter Naivität (S. 85): wenn Johannes Ausdrucksweisen wie ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία (7, 2) und τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (2, 13) gebraucht, warum sollte er dann nicht auch τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων gebraucht haben, als ob nicht durch jene beiden ersten Ausdrucksweisen Johannes eine vollständige Sachkenntnis verriete, während die 3te τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ungereimt ist! Davon hier vorerst nur soviel, es wird Gelegenheit geben, darauf zurückzukommen. Ein anderer Hauptpunkt: für den Durchzug Jesu durch Samarien nach dem Besuch des Passah Joh. 2, 13 ff. und nach der Wirksamkeit Jesu in der Landschaft Judäa (Joh. 4, 1 ff) nehme ich den Monat Mai des Jahres 782, sonach die Zeit bald nach dem 2, 13 notierten Passah an und auch die Gefangensetzung des Täufers verlege ich ungefähr in dieselbe Zeit, H. dagegen mit vielen andern in den Monat Dezember unter Polemik gegen meine Auffassung. Beyschlag, den H. einmal gegen mich ins Feld führt, bezeichnet die Ansicht von dem langen Aufenthalt Jesu in der Nähe von Jerusalem nach dem ersten Besuch daselbst als „absurd", und plädiert für einen Aufbruch Jesu kurz nach dem Passah 2, 13 (Stud. und Krit. 1874, S. 667). Die Ansicht Hs. ist aber auch nicht vereinbar mit dem Wort des Völkerlehrers Apg. 13, 25, welchem zufolge die Zeugnis-

ablegung des Täufers (Joh. 1, 19 ff; vgl. Luk. 3, 15) und der Abschluß seiner Laufbahn zeitlich nahe beieinander liegen. Da erstere kurz vor Ostern 2, 13 oder im März 782 erfolgte, so kann die Gefangennahme nicht 9 Monate nach dem März und der Tod noch einige Monate später eingetreten sein. Das Wort des Apostels diente mir als Leitstern bei der Erklärung von Joh. 3, 4. Ein anderer Hauptpunkt: ich betone stark den chronologisch-heortologischen Charakter des 4. Evangeliums: Johannes will an der Hand des jüdischen Kirchenjahrs und der damit im Zusammenhang stehenden Festbesuche Jesu seine Wirksamkeit in Judäa bezw. in Jerusalem zur Darstellung bringen: Ostern, Pfingsten, Laubhütten-, Tempelweih-, 2tes Osterfest; auch H. sieht sich veranlaßt, ἑορτή 5, 1 auf das Pfingstfest auszulegen, auch er will dem Evangelium jenen Charakter nicht absprechen (S. 96). Nun muß aber jeder sagen: wo bleibt denn dieser Charakter, wenn der Evangelist ein erstes Osterfest und den Besuch Jesu in Jerusalem an diesem Feste berichtet, von dem folgenden Pfingst-Laubhütten-Tempelweihfest vollständig schweigt, ebenso von dem angeblich zwischen 4, 35 und 5, 1 einzuschiebenden Passah, hernach ein 3. Passah zwar erwähnt (6, 4), aber einen Besuch in Jerusalem ausschließt? Da ergibt sich ein buntes Durcheinander, keine Spur von einem planvollen Verfahren. Was soll es sodann bedeuten, wenn man behauptet, der Evangelist habe nur jene Festbesuche zum Gegenstand der Darstellung gemacht, welche dem 20, 31 ausgesprochenen Zweck dienten (S. 96)? Kann man sich denn einen andern Zweck vorstellen, den Jesus bei einem Besuch in Jerusalem erreichen wollte, als den, in der jüdischen Hauptstadt seine Messianität und Gottheit vor allem Volke zu bezeugen? Noch aus einem andern Grunde ist das Resultat H. unannehmbar. Nach ihm fiel der Tod Jesu auf den 3. April 786 = 33 (S. 109). Nun erfolgte die Feier des Abendmahles nach den übereinstimmenden Berichten der 4 Evangelisten (vgl. Joh. 13, 1) am Donnerstag den 14. Nisan, der Tod Jesu am Freitag den 15. Nisan; nach den astronomischen Berechnungen war aber im Jahr 786 = 33 der 14. Nisan ein Freitag, der 15. ein Sabbat (Nachrichten der Gesellsch. d. W. G. 1902 S. 716). Endlich noch ein Wort: H. spricht über Fendt das Urteil aus, er sei von den rationalistischen Ideen eines Loisy und Harnack angesteckt (S. 88); diese Bemerkung steht dem Konkurrenten, Alters- und Studiengenossen Fendts nicht gut an. Belser.

Johannes der Täufer nach der hl. Schrift und der Tradition dargestellt von Dr. **Theodor Innitzer,** Subrektor am Fürsterzbischöfl.

Seminar in Wien. Wien, Mayer 1908. XX 520 S. Mk. 8.

Ein umfangreiches Buch in Anbetracht des Gegenstandes; doch begreift sich der Umfang, da der Verf. eine zusammenfassende Darstellung über den Täufer schreiben wollte, und es ist ja richtig, daß wir eine größere Johannesbiographie noch nicht besitzen, trotzdem die Literatur über den Täufer, wie uns die vorangestellte Uebersichtstabelle belehrt (XIII), eine große ist. Es muß denn auch zum Lob des Verf. ausgesprochen werden, daß er das vorliegende Material fleißig benützt hat, soweit ihm nicht die eine oder andere Arbeit unzugänglich war. Zuerst behandelt er (Abschnitt I, S. 1—137) die Kindheits- und Jugendgeschichte des Täufers. Es ist diese Untersuchung von breiter Grundlage ausgeführt, indem zunächst ein anschauliches Bild über die politische Zeitlage, den sittlich- religiösen Zustand des jüdischen Volkes und über die messianischen Vorstellungen und Erwartungen entworfen wird. Erst dann kommt Heimat und Geburtsort des Johannes zur Sprache. J. läßt hier die mannigfaltigen Ansichten über die Heimat zum Worte kommen; er selbst entscheidet sich für Ain Karim oder St. Johann; auf Grund der Schrift läßt sich der Beweis allerdings nicht erbringen, aber die Tradition ist diesem Ort nicht ungünstig. Je ein Kapitel wird dem Zacharias und der Elisabeth (nach der Schrift und den außerbiblischen Berichten), der Empfängnis, Geburt, Kindheit und Jugend des Johannes gewidmet. Man kann hier überall ohne Anstand J. folgen; er bekundet gesunden Sinn bei Auslegung der Schrift, und wo der Wortlaut des Textes versagen will, weiß er dem Kontext manches zu entlocken. Sehr gefällig ist z. B. im Anschluß an Luk. 1, 29 und 1, 39 ff. die Darlegung der Gründe der Zurückgezogenheit von Elisabeth (S. 85) und über das Verbleiben der hl. Jungfrau im Hause des Zacharias bis zur Geburt und Beschneidung des Johannes (S. 98 f.). Mit voller Bestimmtheit wird die Befreiung des letzteren von der Erbsünde im Mutterleib u. seine Heiligkeit ausgesprochen. Es will dagegen eine besondere Einrede nicht erhoben werden, doch wird man von der Erklärung der hiebei in Betracht kommenden Stelle Matth. 11, 11b (S. 341 f.) nicht völlig befriedigt sein. Der Untersuchung über den Aufenthalt des Johannes in der Wüste, über sein Auftreten, seine Predigt und Taufwirksamkeit in Abschnitt II (S. 138—239) schickt J. wieder in zweckmäßiger Weise eine Schilderung der Zeitlage voraus. Im dritten Abschnitt wird Leben und Wirken des Johannes von der Taufe Jesu bis zu seinem (des Johannes) Tod geschildert (240—369), während der letzte Abschnitt (370—487) das Fortleben und die Verherrlichung des großen Propheten behandelt. Auch hier begegnet dem Leser

überall große Ausführlichkeit und Gründlichkeit; als besonders beachtenswert möge die S. 166 f. vorgetragene Ansicht hervorgehoben werden, daß für die Dauer der ersten Wirksamkeit des Johannes bis zur Taufe Jesu eher eine kurze als eine lange Zeit angenommen werden müsse; wenn man die Taufe Jesu anfangs Februar ansetze, so dürfe man als Zeit des Auftretens von Johannes einen Monat früher statuieren. Denn das große Aufsehen, welches sein Auftreten bewirkte, erkläre sich für jeden ohne weiteres, welcher sich in jene religiös gespannte und erregte Zeit mit ihrer fast nervösen Messiaserwartung hineindenke. J. vervollständigt später (S. 198) diese Argumentation, durch den Hinweis auf Apg. 1, 22 und 10, 37, wornach von der Taufe d. h. von der Wirksamkeit des Vorläufers an das messianische und öffentliche Leben des Herrn selbst gerechnet werde. Diese Argumente genügen allein zur Widerlegung der Aufstellung Homanners (S. 109 ff.), der Täufer habe vor dem Auftreten Jesu schon ein ganzes Jahr gewirkt; man kann noch auf Luk. 3, 1 hinweisen, wo der Evangelist das 15. Jahr der Regierung des Tiberius nur darum so nachdrücklich hervorhebt, weil es ihm zugleich ungefähr die Zeit ist, in welcher Christus selbst hervortrat. Wenn für mich Gründe vorlägen, meine eigene Anschauung bezüglich des Auftretens des Täufers schon im Oktober 781 zu modifizieren, so würde das jedenfalls in der Richtung J.s' geschehen, nicht in jener Homanners. Indes erkenne ich solche Gründe nicht an, und möchte aussprechen daß J. zuweit gegangen ist. Man darf als Zeitraum für das Wirken des Johannes vor der Taufe Jesu nicht 1 Monat bloß annehmen, sondern etwa 3 Monate. Was die Bedeutung der Johannestaufe betrifft, so bestimmt J. dieselbe als eine Bußtaufe, welche nur einen vorbereitenden Charakter, also sündenvergebende und heiligende Kraft nicht hatte (S. 201 ff.), auch diese Darlegung wird keine erfolgreiche Anfechtung erfahren. Unverständlich bleibt, warum der Gelehrte die von Jesus selbst oder die in seinem Namen von den Jüngern gespendete Taufe gleichfalls nur als eine Buß- und Vorbereitungstaufe ansieht, obgleich er wiederholt betont, eine der wichtigsten Aussagen des Johannes über Jesus sei die gewesen, Jesus werde im Unterschied von seiner (des Johannes) bloßen Wassertaufe die Geistestaufe spenden (S. 245, 253) und obgleich er bemerkt (S. 214), die Apostel hätten sehr wahrscheinlich auch die christliche Taufe empfangen. Wann ist denn dies geschehen? nicht zur Zeit der Wirksamkeit des Herrn? Ist jene Prophezie des Täufers nicht in Erfüllung gegangen? ist es wahr, daß die Synoptiker keine Andeutung von einer derartigen Taufe enthalten? (S. 216). Wenn Jesus in der Bergpredigt (Matth. 5, 13) seine ihn umgebenden Apo-

stel das Licht der Welt und das Salz der Erde nennt, gibt er damit nicht eine Andeutung, daß sie die sündentilgende und heiligende Kraft der messianischen Taufe an sich erfahren haben? Dann noch etwas. J. legt Luk. 3, 1 auf das Jahr 779 oder 27 p. Chr. n. aus (S. 165), da Lukas nicht vom Tode des Augustus 762, sondern vom Beginn der Mitregentschaft des Tiberius an rechne; er fügt bei, letztere Datierung werde ziemlich allgemein angenommen. Diese Bemerkung wird da und dort Kopfschütteln verursachen angesichts der Tatsache, daß ausgesprochene Gegner der einjährigen Wirksamkeit Jesu, wie zuletzt Zellinger und Homanner, gerade letztere Datierung trotz ihres Standpunktes aufgeben und offen anerkennen, daß Lukas bei seiner Angabe 3, 1 als Anfang der Zählung den Tod des Augustus im Auge habe (Zellinger 92 ff., Homanner 101 ff.). Wenn vollends J. mir selbst als Motiv bei Entscheidung für die bezeichnete Zählungsweise das Bestreben imputiert, die Theorie von der einjährigen Tätigkeit dadurch zu stützen (S. 165), so muß ich eine solche Insinuation abweisen. Weil ich ohne Not mich nicht dem Hohn und Spott der Historiker und Philologen aussetzen wollte durch Aneignung des Fündleins mancher Theologen betreffs der Zählungsweise nach der Mitregentschaft des Tiberius, darum ließ ich den Lukas von dem Tod des Augustus an datieren, und wenn ich dann die Berechnungen der Astronomie über den Todestag Jesu noch hinzunahm, dann ergab sich für mich ein weiteres Beweismoment für die Richtigkeit der These von dem einjährigen Wirken Jesu, welche ich in erster Linie auf die 4 Evangelien, in zweiter Linie auf die Anschauungen der Väter stütze. Zum Schluß sei noch als wenig glücklich notiert die Auslegung von ἑορτή Joh. 5, 1 im Sinne eines Osterfestes (S. 368); vgl. das Richtige jetzt auch bei Homanner (99 f.), sowie die Erklärung von γέγονεν Joh. 1, 15 als Perfekt prophetikum (S. 266). Belser.

Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. **Fritz Barth,** Prof. der Theologie an der Universität Bern. Gütersloh, Bertelsmann 1908. VI und 467 S. Mk. 7,.

Der Verfasser bemerkt in der Vorrede, daß er, trotzdem kein Mangel an Einleitungsbüchern vorhanden sei, doch die Abfassung des jetzt vorliegenden Buches unternommen habe, weil die bis jetzt vorhandenen vielfach zu weitläufig erscheinen, während andere handliche Bücher der Art mehr in die theologischen Streitigkeiten über das N. T. als in den Inhalt desselben einführen, wieder andere von ganz einseitigem Standpunkt aus abgefaßt seien. Darum hat er selbst sein in erster Linie für Studierende und junge Theologen berechnetes Buch nicht allzu umfangreich werden lassen, indem er namentlich

Literaturangaben und Spezialuntersuchungen auf ein Minimum reduzierte. B. gehört zu den prot. Forschern konservativer Richtung; er hat sich schon durch zahlreiche Arbeiten, namentlich durch die bereits in 2ter Auflage erschienenen „Hauptprobleme des Lebens Jesu" und „das Abendmahl des Herrn" bekannt gemacht. Seiner Richtung ist er auch in der Einleitung treu geblieben, betont aber nachdrücklich, daß er hier mit voller Unbefangenheit verfahren und bei der ganzen Untersuchung von keiner anderen Voraussetzung ausgegangen sei, als von der einen, welche sich einer christlichen Weltanschauung von selber aufdränge, daß nämlich das N. T. wie alles in der Welt geworden sei und eine Geschichte hinter sich habe, freilich eine von Gott geleitete Geschichte, welche der Historiker nicht zu konstruieren, sondern lediglich darzustellen habe (S. 15). Genugtuung bereitete mir das von B. zur Erreichung des Zweckes eingehaltene Verfahren, welches im ganzen sich mit der von mir selbst bei Abfassung der Einleitung befolgten Methode deckt: Der Gelehrte stellt gleichfalls zuerst eine kurze Erörterung über die Aufgabe und Methode der Einleitung ins N. T. an (S. 1—16); dann behandelt er in einem ersten Hauptteil die Entstehung der einzelnen Bücher (S. 17—321), in einem zweiten Teil die Sammlung derselben im Kanon (S. 322 bis 400), endlich im dritten Hauptteil (401—449) die Geschichte des Textes. Auch B. findet es richtiger, zuerst die Entstehung der einzelnen Schriften zu schildern, dann erst die Bildung des Kanon. Was nun allerdings die Reihenfolge bei Besprechung der neut. Bücher im ersten Teil betrifft, so tritt hier insofern eine Abweichung hervor, als B. die paulinischen Briefe zuerst behandelt, dann Hebr., I. und II. Petr., Jud. und Jak., hernach die synopt. Evangelien u. die Apg., zuletzt die johanneischen Schriften. Maßgebend für Befolgung dieser Methode war ihm, wie er selbst andeutet, die Anschauung über die Entstehungszeit: Paulus hat mit den schriftlichen Aufzeichnungen den Anfang gemacht, genötigt durch die besonderen Verhältnisse als Apostel der Heiden (S. 17). Es will mir scheinen, daß der Verf. in diesem Punkte eine Verrechnung verschuldet hat: wenn er die Entstehung des aramäischen Matthäus in der ersten Hälfte der sechziger Jahre, die des griechischen Matthäus in den letzen Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts (S. 180), die Abfassung des Markus kurz vor 70 (S. 191) und jene des Lukasevangeliums und der Apg. zwischen 75 und 90 (S. 205) ansetzt, so wird man starke Bedenken gegen eine solche Fixierung geltend machen müssen. Um von anderem zu schweigen, erkennt jetzt selbst Harnack die Notwendigkeit, sich mit dem Anfang der sechziger Jahre als Zeit der Entstehung

der Apg. vertraut zu machen; darnach bestimmt sich dann die des dritten Evangeliums von selbst. Außerdem erregt es Befremden, daß B. die Pastoralbriefe in den Jahren 65—66 entstanden sein läßt (S. 93 f), Luk. und Apg. dagegen namhaft später; das ist unmöglich; die beiden letzteren sind sicher vor den Pastoralbriefen entstanden. In der Zurückweisung der Hypothese Harnacks betreffs der Abfassung des Hebräerbriefs durch Priska und Aquilla ist B. mit mir einer Meinung; gegenüber der von ihm vorgetragenen Barnabashypothese (S. 114 f.) aber möchte ich mir Zurückhaltung auferlegen. Die Zerlegung des Stoffs der Apg. in 4 Abschnitte (Kap. 1—5; 6—12; 13—20; 21—28) entspricht zwar formell nicht ganz der von mir vorgeschlagenen (Dreiteilung), weicht aber materiell kaum davon ab (235 f.). Die Erörterung über den Text der Apg. ist ein Spezimen von Besonnenheit (235 ff.) und stellt mit der Anerkennung, daß in der Tat manche Lesarten der zweiten Gruppe oder der β — Rezension den Eindruck der Ursprünglichkeit machen, keine wesentliche Abweichung von meinem Standpunkt dar; besonders bemerkenswert ist die Hervorhebung der Lesart 11, 28 (erste „Wirstelle"). Eindrucksvoll ist der Schluß der Ausführung über den vierten Evangelisten: Zu allen Zeiten hat er tiefer Nachdenkenden mit seinem Evangelium den Weg gezeigt, von der Huldigung an den „Schönsten der Menschenkinder" weiter zu gelangen zu dem Rufe des Glaubens: „Mein Herr und mein Gott!" Und man wird es erleben, unmutig oder mit Freuden: „Dieser Jünger stirbt nicht". Belser.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter, verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten herausgegeben von D. **Albert Hauck,** Professor in Leipzig. H. 154—204. Leipzig, Hinrichs 1905—1908.

Das Werk ist seit der vorigen Besprechung (Quartalschr. 87, 474 f.) nahezu bis zum Abschluß fortgeführt worden; H. 204 enthält als letzten Artikel den über Willensfreiheit. Die Arbeiten können nach Bedeutung und Wert nicht alle auf dieselbe Stufe gestellt werden. Es sind viele preiswürdige darunter, die nach Inhalt und Form als vorbildlich charakterisiert werden können. In hohem Grade wird jeder Leser beispielsweise von dem Artikel „Samaria" (H. 165/166, S. 419—428) befriedigt sein; er stammt aus der Feder von Guthe. Derselbe orientiert aufs beste nach allen Richtungen. In dieselbe Kategorie darf der Artikel „Schatzung" (H. 167/168, S. 530—538) gestellt werden. Verfasser desselben ist Sieffert; er empfiehlt sich wie durch Gründlichkeit, so durch Unbefangenheit.

Die Ansicht, Lukas habe sich eines Irrtums schuldig gemacht, indem er die ἀπογραφή des Jahres 6 p. Chr. n. (Apg. 5, 37) in das Geburtsjahr Jesu verlegt habe, wird zurückgewiesen und gezeigt, daß der Evangelist von jenem spezifisch römischen Census unter Quirinius im Jahre 6. od. 760 mit Recht eine von Augustus dem Herodes zum Zwecke einer Berechnung der Steuerkraft, der finanziellen Leistungsfähigkeit Palästinas anbefohlene Schatzung unterscheide; die Absicht des Kaisers bei Anordnung dieser Maßregel sei im Zusammenhang gestanden mit dem allgemeinen Bestreben desselben, die finanzielle Lage des Reiches durch naturgemäße Verteilung der Steuern in den Provinzen zu heben. Schwierigkeit macht allerdings noch die von Lukas (2, 2) berichtete Statthalterschaft des Quirinius im Geburtsjahr Jesu, vielleicht daß auch diese Schwierigkeit sich hebt, wenn einmal das Geburtsjahr Jesu selbst mit einiger Sicherheit festgestellt ist. Im ganzen wird man auch den Arbeiten „Stephanus" und „Theudas" von Feine Beifall spenden können. Erstere (H. 181/182, S. 6—9) würdigt in zutreffender Weise die Bedeutung des Stephanus und weist die Angriffe auf die Stephanusrede mit guten Argumenten zurück. Auch die zweite Arbeit über Theudas (H. 189/190 S. 682 ff.) zeichnet sich aus durch Besonnenheit, indem dem Lukas (Apg. 5, 36—37) zwar (ohne zureichende Gründe) ein Hysteron = Proteron angesonnen, die landläufige Ansicht aber über eine Entlehnung der betreffenden Angabe aus Josephus energisch abgelehnt wird. Nicht gleich an Wert steht die Arbeit „Simon der Magier" (H. 175/176 S. 351—361) von Waitz: dieselbe ist allerdings sehr ausführlich und man wird dem Gelehrten nur zustimmen können, wenn er nachweist, daß Simon als Zerrbild des Paulus weiter nichts als ein Phantasiegebilde der Tübinger Schule sei, aber seine gegenüber von Apg. 8, 4 ff. ausgesprochenen Urteile erweisen sich nicht als stichhaltig und sind zum großen Teil durch die neuesten Forschungen widerlegt. Anklang wird dagegen überall wieder der Artikel „Rufinus" (H. 163/164 S. 197—201) von G. Krüger finden. Wenn in der früheren Besprechung eine unfreundliche Haltung in gewissen Artikeln notiert werden mußte, so trifft dies zum allermindesten hinsichtlich einer größeren Zahl auch der jüngsten Hefte zu. Der Artikel über die „Römische Kirche" ist zwar sehr ausführlich, indem er nicht weniger als 50 Seiten umfaßt (H. 161/162 S. 74—124); man braucht indes nur den Schluß zu lesen über „die Frömmigkeit des Katholizismus" (S. 123), um sich von dem Mangel an Verständnis und Wohlwollen zu überzeugen. Abstoßend wirkt vielfach die Arbeit über den „Ultramontanismus" (H. 193/194 S. 213—225), über den „Rosenkranz" (H. 161/162 S. 144 ff.): wenn hier ausgesprochen wird, daß in dieser sog. Andacht nur der gedankenloseste Gebetsmechanismus zur Vollendung gekommen

sei, der das Wesen der Andacht lediglich in das äußerliche kirchliche Werk setze, da der Rosenkranz überall nur in einförmig näselndem Ton abgeleiert werde (S. 149), so wollen wir auf eine Abwehr verzichten. Wenn in der Arbeit „Der hl. Rock" (H. 161/162 S. 58 ff.) gleichfalls bitterer Eifer die Feder führt, so möge nur daran erinnert werden, daß wenigstens Sprache und Ton halbwegs auf einer gewissen Höhe sich halten sollte; dann würde eine Redensart wie „Schwindel" vermieden worden sein. Soviel steht fest: das Lob, welches neuerdings einem ähnlichen Unternehmen auf katholischer Seite (Kirchliches Handlexikon) wegen der vornehmen Haltung gegen den Protestantismus von prot. Seite erteilt worden ist, verdient von unserer Seite die Realenzyklopädie angesichts mancher Artikel nicht. Belser.

Die Kongregation Unserer Lieben Frau von Trier. Welschnonnenkloster. Eine kirchenrechtliche Studie zur Entwicklung des Instituts der religiösen Genossenschaften unter dem französischen Konsulat und ersten Kaiserreich von Justizrat Dr. iur. **Muth**, St. Johann-Saarbrücken. Straßburg, Heitz, 1907. 8°. S. 248. M. 6.

Das Buch behandelt die rechtliche Zugehörigkeit einer Ruine aus dem Kulturkampf. Das Kloster der Kongregation U. L. F. von Trier, der sogenannten Welschnonnen, entging der Auflösung unter der französischen Herrschaft, nicht aber in den Stürmen des Kulturkampfs. Um das Eigentum über das Klostergebäude im Wert von weit über eine halbe Million Mark streiten sich der preußische Fiskus und die Stadt Trier. Justizrat Muth versucht nun den Nachweis, daß das Eigentumsrecht an den vorhandenen Klostergebäuden nebst Kirche und Zubehör der aufgelösten Ordensniederlassung zustehe. Seit ihrer Gründung 1652 sei die Kongregation juristische Persönlichkeit gewesen. Durch Säkularisationsbeschluß vom 9. Juni 1802, Art. 20, seien die damals vorhandenen Ordensniederlassungen für die Krankenpflege und den Unterricht im Eigentumsbesitz ihres Vermögens erhalten worden. Ein kaiserliches Dekret vom 9. Januar 1805 spreche der Kongregation das Eigentum an ihrem früheren Klostergebäude zu. Beweis dessen sei ein vom Verf. im Frühjahr des Jahres 1907 im Nationalarchiv zu Paris aufgefundener Bericht des Kultusministers Portalis an den Kaiser vom nämlichen Tage wie das Dekret selbst, der die Gründe für den dem Kaiser zur Genehmigung unterbreiteten Dekretsentwurf enthalte. „Der Ausdruck des Dekrets „jouissance", das ist „Besitz und Genuß", den die Schwestern am alten Kloster behalten (conserver) sollen, kann nach diesem Bericht des Urhebers des Dekrets füglich nur als „Eigentumsbesitz" angesprochen werden." Also

sei nach § 4, Abs. 1 und 2 des Gesetzes vom 31. Mai 1875 die preußische Staatsregierung verpflichtet gewesen, einen Staatskommissarius für die Vermögensverwaltung der aufgelösten Ordensniederlassung zu bestellen und nach Absatz 3 derselben Gesetzesbestimmung über die zukünftige Verwendung des Klostervermögens zu treffen. Den Höhepunkt erreicht das überaus eindringende, klare und formgewandte Plaidoyer von S. 190 an, wo der Beweis versucht wird, daß „jouissance" „Besitz und Genuß" bedeute. Und sollte das der Wortbedeutung nach nicht vollständig unzweifelhaft sein, so ist doch der S. 197 ff. angetretene Nachweis, daß man die Genossenschaft auf Grund der Bestimmungen aus der französischen Zeit durch das ganze 19. Jahrhundert bis zum Kulturkampf als Eigentümerin ansah, u. E. gelungen und Stütze zur juristischen Interpretation der genannten, nicht ganz eindeutigen französischen Gesetzesworte im Sinn des Verf. Möge daher die gediegene Darlegung wahr werden lassen das vorgeschriebene Motto: „Suum cuique"! Sägmüller.

Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae. Edidit **C. H. Turner** A. M. Oxonii e typographeo Clarendoniano. 4°. — Tomi primi fasciculi primi pars prior: Canones Apostolorum. Nicaenorum patrum subscriptiones. 1899. XVI, 1—96 S. 10 sh. 6 d. — Tom. primi fasc. primi pars altera: Nicaeni concilii praefationes, capitula, symbolum, canones. 1904. VIII, 97—280 S. 21 sh. — Tom. secundi pars prior. Concilia Ancyritanum et Neocaesareense. 1907. XII, 1 144 S. 18 sh.

Der best bekannte Forscher unternimmt in der vorliegenden Sammlung ein für einen Mann fast zu großes, aber äußerst nützliches Werk. Zwar haben die großen Gelehrten Justel, Quesnel, P. und H. Ballerini, Gonzalez und Maassen sich um die Kritik und Herausgabe der lateinischen abendländischen Uebersetzungen der griechischen Kanonen der frühesten orientalischen Synoden große Verdienste erworben. Allein die fortwährenden Entdeckungen immer neuen handschriftlichen Materials und die sich immer mehr verfeinernde Methode in der Edition ließen schon lange eine neue Publikation dieses allerwichtigsten kirchenrechtlichen Quellenbestandes ersehnen. Was T. bereits ediert hat, ist aus dem Kopf der Anzeige freilich nur ganz allgemein zu ersehen. Auf eine eingehende Aufzählung aber müssen wir hier verzichten. Folgen sollen die Kanonen der Synoden von Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon. An-

schließen möchte der Herausgeber noch die afrikanischen, gallischen und spanischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts. Von da ab setzt wenigstens zum Teil die Ausgabe der Concilia aevi Merovingici von Maassen in den Monumenta Germaniae ein. Das methodische Verfahren ist das, daß je unten an der Seite der textkritische Apparat angefügt ist, eingehendere Bemerkungen aber an den Schluß verspart oder in den Vorreden angebracht sind, umfassendere Untersuchungen jedoch vor allem über das Verhältnis der Handschriften anderwärts veröffentlicht werden. Es wäre sehr zu wünschen, daß T. letztere hernach zusammenfassen und so nach Art vom trefflichen Maassen eine neue Literaturgeschichte wenigstens dieser von ihm edierten Kirchenrechtsquellen schaffen würde. Womöglich wurden die äußerst zahlreichen Handschriften selbst eingesehen. Daß unter diesen Umständen das Werk eine seltene Vollkommenheit aufweist und auf lange hinein als abschließend angesehen werden kann, ist klar. Im kleinen an der Edition Kritik zu üben ist dem, der das handschriftliche Material nicht vor sich hat, unmöglich. Möge dieselbe guten Fortgang nehmen!

Sägmüller.

Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ὑπὸ Κωνσταντίνου Μ. Ῥάλλη, διδάκτορος τῆς θεολογίας καὶ τῆς νομικῆς, ὑφηγητοῦ ἐν τῷ ἐθν. πανεπιστημίῳ etc. Ἐν Ἀθήναις. Τυπογραφεῖον „Ἑστία“. Κ. Μαϊσνερ καὶ Ν. Καργαδουρη. 1907. 8⁰. S. XXVI, 627. Drachmen 20.

Die beiden griechischen Kanonisten Rhallis und Petrakakos entfalten eine sehr anerkennenswerte Tätigkeit. Von letzterem erschien 1905: Die Toten im Recht; 1907: Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ. Von Rhallis konnten wir, um eine Reihe anderer Arbeiten nicht weiter zu erwähnen, anzeigen eine zweite Auflage von: Τὸ ἀναπαλλοτρίωτον τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας etc. 1903, Quartalschrift Bd. LXXXVI (1904), S. 156. Jetzt legt er eine große Darstellung des Strafrechts der orthodoxen griechischen Kirche vor. Die Arbeit ist veranlaßt worden durch eine Preisaufgabe der Universität Athen 1903 über dieses Thema. Sie war die einzige Lösung, die einlief, und erhielt den wohlverdienten Preis 1905. Der Verf. bezog in sie auch ein die einschlägigen neueren staatlichen Gesetze von Griechenland, Kreta, Rußland und Rumänien. Ebenso nimmt er in den Anmerkungen fortwährenden Bezug auf das Recht der römischen Kirche und anderer christlicher Kirchen. Dankbar gedenkt er in der Vorrede der für das katholische Kirchenrecht maßgebenden und fast erschöpfenden Vorarbeiten Ἰνσίου, Κοβήρου καὶ Ὀλβεκκίου.

Das Ganze zerfällt in zwei Bücher. Das erste behandelt das Strafrecht als solches mit den Unterabteilungen Strafen und Verbrechen; das zweite den Strafprozeß. Es soll nun rühmend anerkannt werden der riesige Fleiß, mit welchem das gesamte Material zusammengetragen und zusammengestellt, sowie die vorhandene, auch allerneueste Literatur benützt ist. Berlin, wo die Arbeit gemacht wurde, bietet ja diese nach Herzenswunsch. Vermißt wird immerhin die schöne Arbeit von F. A. K. Krauß, Im Kerker vor und nach Christus. 1895. Weniger will gefallen, daß doch nur mehr bloße Zusammenstellung als eine wirkliche historisch-pragmatische Verarbeitung geboten ist. Freilich liegt hiefür der Hauptgrund im Thema selbst, bezw. in den Verhältnissen der griechischen Kirche. Bis zur Trennung von der abendländischen Kirche war ihre Rechtsentwicklung eine verhältnismäßig reiche. Von da an aber versiegt und verdorrt sie. Leben ist nur noch in der abendländischen Kirche. So liegt denn auch der Schwerpunkt der Arbeit tatsächlich in den endlosen Anmerkungen, die das Strafrecht der römischen Kirche enthalten. Ausstellungen im kleinen zu machen wollen wir uns versagen, z. B. daß S. 155 ff. die neuesten Forschungsresultate über die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius d. G. nicht mehr benützt sind. Aufgefallen sind die vielen Druckfehler, die freilich bei weniger sorgfältigem Setzerpersonal trotz aller Sorgfalt des Autors sich halten. Sägmüller.

Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. von **Emil Göller.** Erster Band. Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV. I. Teil. Darstellung. 8⁰. XIV, 278 S. II. Teil. Quellen. 8⁰. V, 189 S. (Bibliothek des Kgl. Preuß. Histor. Instituts in Rom Bd. III und IV). Rom, Löscher, 1907. M. 15.

In unserer Schrift über die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII (1896) haben wir im Vorwort bemerkt, daß wir über die Kurie der ältesten Zeit und des Mittelalters wenig unterrichtet seien. Es ist seitdem manches geschehen auf diesem Gebiete. In die allererste Linie aber herein rückt unter den hier einschlägigen Arbeiten die vorliegende. Ueber die Bedeutung des Themas kann kein Zweifel sein, wo die Pönitentiarie neben der Kanzlei und der Kammer zu den hervorragendsten Institutionen der päpstlichen Kurie gehört. So haben denn auch H. Denifle, H. Ch. Lea u. a. Beiträge zu ihrer Geschichte geliefert. Hier aber wird ihre ganze Geschichte auf Grund alles, vor allem in Rom auffindbaren archivalischen Materials — leider ist ihr Archiv beim Transport nach Frankreich unter Napoleon I bis auf wenige Reste ver-

loren gegangen — geschildert, zunächst bis Eugen IV. Ein zweiter Band wird sie bis Pius V führen, von wo ab sie aus mehrfachen Gründen in etwas an Interesse verliert. Der Abschnitt mit Eugen IV. legt sich nahe, weil dieser Papst die Pönitentiarie reorganisiert hat. Der erste Band bietet zunächst die Quellen und Literatur, sodann die Organisation und Geschäftspraxis dieser im Zusammenhang mit dem päpstlichen Dispenswesen und den Reservaten wohl unter Honorius III errichteten Behörde. Daß sich bei der Aufgabe und Bedeutung derselben wichtige Einblicke in das Bußwesen des späteren Mittelalters ergeben müssen, ist klar. Vier Hauptfragen behandelt Verf. hiebei. Für den zweiten Band hat er sich aus diesen aufgespart die Geschichte der poenitentia publica und das viel bekämpfte Taxwesen der Pönitentiarie. In diesem ersten kommt zu erschöpfender, eindringendster Darstellung die Verleihung von Plenarindulgenzen (auch durch die Pönitentiarie) an einzelne in der Form des Confessionale, sodann die Grundlage, der Ursprung und die Weiterentwicklung der Bulle „In coena Domini“, die (S. 242 ff.) bis auf Gregor IX zurückdatiert wird, gerade um c. 150 Jahre weiter zurück als bisher. Doch entfaltet der Verf. seine ganze methodische Schulung, Gelehrsamkeit und seinen bewundernswerten Scharfsinn am allerglänzendsten in der Beantwortung der ersten Hauptfrage, der über die Plenarindulgenzen (S. 213 ff.). Hier wird die von Brieger und anderen protestantischen Theologen namentlich gegen Paulus und andere katholische Gelehrte mit der größten Zähigkeit festgehaltene Behauptung, daß gegen Ende des Mittelalters die „indulgentiae, quae dicuntur de poena et culpa“ nicht bloß Straf- sondern auch Schuldablässe gewesen seien, als durchaus unhaltbar dargetan. Schon Paulus hat pfadfindend auf die Erweiterung der Absolutionsvollmachten der Beichtväter bezüglich der Reservate hingewiesen. Göller aber hat im Verfolg hievon in der Besprechung von A. Schultes Fugger in Rom, Gött. Gel. Anz. 1905, Nr. 8, S. 646 f., darauf aufmerksam gemacht, daß bisher die formale Seite bei Verleihung des Confessionale, der plena remissio in articulo mortis ganz übersehen wurde. „Stehe einmal fest, nach welcher Formel die Briefe selbst ausgefertigt wurden, dann werde sich die Lösung der Frage wesentlich vereinfachen“. Und nun werden in extenso die einschlägigen Formeln der Pönitentiarie herangezogen und aus ihnen statuiert: „Der Nachlaß der Schuld erfolgte in diesem Fall nicht, wie man nach der Darstellungsweise Briegers annehmen müßte, auf Grund der durch das Confessionale verliehenen Gnade oder der Erfüllung eines besonders vorgeschriebenen guten Werkes, sondern wie

auch sonst auf Grund der Beichte. Die besondere Gnade aber bestand darin, daß der Bittsteller die Vollmacht erhielt, einen Beichtvater, wie das auch sonst häufig der Fall war, zu wählen; dieser erhielt auf Grund des Confessionale die Fakultät, im gegebenen Falle von allen Sünden, auch den dem Apostolischen Stuhl reservierten zu absolvieren und einen Nachlaß aller Strafen, d. h. einen vollkommenen Ablaß im heutigen Sinne des Wortes zu erteilen (S. 227)". Was so für den Todesfall gewährt wurde, wurde auch für andere Fälle gewährt. Verf. verfolgt die Frage bis in die Kreuzzüge zurück, ohne hier schon erschöpfend sein zu wollen. Für all das werden im 2. Teil sorgfältigst ausgewählte und — soweit man ohne Einsicht in die Handschriften urteilen kann — genauest edierte Quellentexte geboten. So bleibt zum Schluß nur zu bemercken, daß uns aufgefallen ist die Sparsamkeit des Verf. in Angabe von Literatur und von Daten aus dem Leben von in der Arbeit erwähnten bedeutenden Persönlichkeiten, z. B. S. 86 ff. bei den Kardinalgroßpönitentiaren Hugo de S. Caro, Petrus de Tarentasia, Matthäus de Aquasparta, Aegidius Albornoz, Petrus Amelius u. s. w. Eubel, Hierarchia und Souchon, Papstwahlen und viele andere hätten hier sollen fleißiger angemerkt, Verweisungen auf Einschlägiges im Buch selbst gemacht werden. S. 129 vermißt man P. Batiffol, Les prêtres pénitenciers romains au Ve siècle in Compte rendu du III. Congrès scientifique international des catholiques, Bruxelles 1894, Sciences religieuses, 277 ff. Hieher gehört auch, daß auf S. 3, mitten, die Abkürzung Card. ohne Erklärung bleibt. Es ist doch wohl niemand anders als der Kardinal Zabarella, der vielfach als Cardinalis oder Cardinalis Florentinus zitiert wird. Vgl. Schulte, Gesch. d. Quell. u. Lit. des kan. Rechts II, 283. Ebenda ist wohl nicht richtig die Meinung, daß die Arbeit des Spaniers L. Gomez, De potestate et stilo officii Sacrae Poenitentiariae ungedruckt geblieben. Gravatius würde sie sonst nicht so zitieren. Sägmüller.

Der Traktat des **Laurentius de Somercote**, Kanonikus von Chichester, über die Vornahme von Bischofswahlen, entstanden im Jahre 1254, herausgegeben und erläutert von Dr. **A. v. Wretschko**, Prof. d. Rechte an d. Univ. Innsbruck. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1907. VIII und 56 S. 8°. M. 2,40.

In der Edition legt uns v. Wretschko die älteste selbständige Arbeit über kirchliche Wahlen vor, die den herkömmlichen Formularen einen erläuternden Text und Glossen beigibt. Der Verfasser des

Traktates war von Geburt Engländer und vermutlich ein Verwandter des Kardinaldiakons Robert von Somercote († 1240), wurde vom Papst zum Subdiakon geweiht und erscheint 1247 als Domherr und zeitweiliger Offizial von Chichester (Grafschaft Sussex). Den Traktat hat er wohl im Anschluß an die Bischofswahl vom Mai 1253 verfaßt. Neben einer kürzeren Bearbeitung desselben schrieb er noch einen Modus tractandi narrationes und ein Büchlein super articulis fidei. Der Traktat über die Bischofswahlen, von dem Verfasser bescheiden Summula genannt, ist bereits in der Einleitung zur Ausgabe der Linkolner Kathedralstatuten von Bradshaw und Wordsworth (II, 1 [1897], CXXIV ss.) veröffentlicht. Der Herausgeber kann die neue Edition damit rechtfertigen, daß der Text in dem englischen Werke, das auf dem Kontinent selten zu finden, nur sehr gekürzt abgedruckt wurde. Für die neue Ausgabe wurden neben dem früheren Druck fünf Handschriften verwendet. Dabei erwies sich von den zur Verfügung stehenden Kopien der Text der Handschrift Nr. 277 der Stadtbibliothek von Chartres (C, s. XIII/XIV) als der beste und wurde darum der Ausgabe zu Grunde gelegt (S. IV). Der Traktat, zu dem Laurentius das Material der Hauptsache nach dem eigenen Diözesanarchiv entnahm, bietet in dem die Formulare begleitenden Text wertvolle Aufschlüsse über die damalige Praxis der Gesamtkirche wie über einzelne Besonderheiten des englischen Kirchenrechtes und namentlich der Kirche von Chichester. — Wenn die beiden nur notierten englischen Handschriften L [1] (ca. 1280) und L [2] (s. XIII) textlich dem Original am nächsten kommen (S. 20), so hätte sich wohl an den Stellen, wo die alte Ausgabe versagt, eine Nachprüfung gelohnt.

Rep. E. Stolz.

---

1. **Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat**. Zwei akademische Reden von Prof. Dr. **Anton Pieper**, z. Rektor der Universität Münster. M., Aschendorff 1907. 68 S. gr. 8°. M. 1,25.
2. **Die Christenkatastrophe unter Nero** nach ihren Quellen, insbes. nach Tacitus annal. XV, 44 von neuem untersucht durch **E. Theod. Klette**, Lic. theol Dr. phil., Pfarrer. Tübingen, Mohr 1907. VIII 148 S. 8°. M. 3,60.
3. **Die Christenverfolgung des Kaisers Decius** von Dr. **Gust. Schoenaich**, Prof. am Friedrichsgymnasium zu Breslau. Jauer, O. Hellmann 1907. 39 S. gr. 8°. M. 1 —.

1. Die beiden Münsteraner Rektoratsreden befassen sich mit einem vielerörteten Thema, das neuerdings wieder besonders aktuell geworden und für ein breiteres Publikum zur Behandlung stets dank-

bar ist: das Verhältnis zwischen Christentum, römischem Kaisertum und Staat in den ersten drei Jahrhunderten. In klaren, wohlabgewogenen Sätzen ziehen sie die Summe der in eindringendem Quellenstudium und kritischer Prüfung der weitschichtigen Literatur erarbeiteten Resultate. Im ersten Vortrag wird gezeigt, daß die Christen zu Unrecht als Reichs- und Kaiserfeinde verschrieen und verfolgt wurden, da sie doch ihre loyale Gesinnung durch Gebet für Kaiser und Reich und durch Bekleidung von Hof- und Staatsämtern bekundeten. Der zweite Vortrag erörtert drei Grundprobleme betreffend das Vorgehen des Staates gegen die Christen. Das Resultat derselben faßt Prof. P. selbst im Vorwort in folgende scharfe Antithesen zusammen: „Nicht auf administrativem Wege, durch coercitio, sondern im Gerichtsverfahren schritt die Staatsgewalt gegen die Anhänger des Christentums ein; angeklagt und verurteilt wurden sie als Christen und nicht auf Grund von Gesetzen des gemeinen Rechts; die Zugehörigkeit zum Christentum galt als ein todeswürdiges Verbrechen nicht kraft eines im ersten Jahrhundert erlassenen Ausnahmegesetzes, sie war es vielmehr geworden durch ein schon bis Trajan herausgebildetes und gerichtsnotorisches Institutum der römischen Rechtsprechung, das „comme une sorte d'axiome de droit" (Allard) die juristische Basis der Verurteilung bildete". Ich stehe nicht an, diese drei Thesen, nur nicht in schroffer Exklusivität aufgefaßt, als verhältnismäßig probabelste Lösung des so verwickelten Problems zu bezeichnen. Jedenfalls dürfte P. das richtige treffen in der Ablehnung der einseitigen Koercitionstheorie Mommsens, die übrigens immer mehr Gegner findet, wie auch in der Anschauung, daß in der Aechtung des Christennamens durch Nero die Wurzel aller künftigen Christenverfolgungen liegt.

2. Der durch eine gediegene Arbeit über den Prozeß und die Akten des Apollonius (1897) bekannte Verf. will die neronische Frage in historischer und staatsrechtlicher Hinsicht ihrer endlichen Lösung zuführen. Er geht von der Beobachtung aus, daß der berühmte Bericht des Tacitus annal. XV, 44 ganz von dem Streben beherrscht sei, Nero als den insgeheim schuldigen Mordbrenner gegen die Hauptstadt zu entlarven und zu brandmarken, und hält es für methodisch allein richtig, zuerst die außertaciteischen Zeugen zu verhören, und dann erst dem Bilde hinzuzufügen, was sich an zuverlässigen Zügen in der tendenziös gefärbten Darstellung des römischen Historikers bewähre. Er untersucht daher nach einer Einleitung die Quellen im allgemeinen und über die bisherige Behandlung der Frage im ersten Teile (S. 23—67) in sehr gründlicher Weise die Zeugnisse über die

Christenkatastrophe bei I. Clem. ad Cor. c. 5. 6, Sueton vita Ner. c. 16 und Melito bei Euf. IV, 26, 9, und die Spuren eines Einschreitens Neros gegen die Christen im Neuen Testament (Apok. 2, 13. 6, 9 u. s. w. und 1 Petr. 4, 15 f.). Als Resultat ergibt sich, daß die Christen durch Nero als solche — nicht etwa als Brandstifter — hingemordet wurden und daß sein Vorgehen nicht als vereinzelter Willkürakt, sondern als erste eigentliche Christenverfolgung anzusehen ist, welche Quelle der prekären Rechtslage der Christen in den ersten zwei Jahrhunderten und Prinzipalursache der künftigen Verfolgungen wurde (vgl. oben die übereinstimmende Ansicht Piepers). Darauf wird im zweiten Teil (S. 67—114) der taciteische Bericht ebenso sorgfältig nach Quellen, Tendenz und Einzelaussagen geprüft. Kl. ist überzeugt, daß wegen der starken Voreingenommenheit des Tacitus gegen Nero, den er selbst keineswegs als Brandstifter gelten läßt (S. 80 ff.), und wegen seiner unbegründeten Vorurteile gegen die Christen jener Bericht weit niedriger, als gewöhnlich geschieht, einzuschätzen sei; die psychologisch fein aufgebaute, aber tendenziöse Darstellung habe wichtige Punkte in eine falsche Beleuchtung gerückt. Nicht, um den Verdacht der Mordbrennerei von sich abzuwälzen — das ergo abolendo rumori sei subjektive Zutat des Tacitus — sondern lediglich, um durch großartige circensische Schaustellungen den Eindruck des furchtbaren Brandunglücks im Volke zu verwischen, habe Nero coercitorisch zunächst etliche Christen, dann auf Grund ihrer arglosen Aussagen über Personalstand u. s. w. einige hundert weiterer ergreifen lassen und wegen ihrer Christenqualität zum Tode verurteilt. Die grausige Hinrichtung bei den nächsten Spielen prägte dem Namen christianus für die Folgezeit den Stempel der Strafwürdigkeit, des Staatsgefährlichen und Verbrecherischen auf (S. 146 f.). — Die Studie macht den Gesamteindruck einer tüchtigen Arbeit; die gute Methode, Sorgfalt und Scharfsinn sind rühmend hervorzuheben. Ref. vermag freilich nicht allen Schlüssen und Folgerungen, namentlich bei der Tacitusexegese, beizustimmen. Mitunter werden die Zeugnisse gepreßt und zuviel herausgelesen (so S. 37 ff., 70, 78 ff., 106 ff.); die Tendenz des Tacitus und ihr Einfluß auf seine Darstellung ist wohl zu stark betont. Der Nachweis, daß qui fatebantur im Sinne des Schriftstellers von dem Geständnis der Brandstiftung verstanden werden müsse, wirkt nicht überzeugend. Einzelausstellungen zu S. 17, 20, 42, 58 seien hier übergangen. Leider fehlt ein Register.

3. Schoenaich handelt in Kürze über die Dauer der decischen Verfolgung, den mutmaßlichen Inhalt des kaiserlichen Edikts, über Veranlassung und Zweck des Vorgehens gegen die Christen; im

Anhang sind drei neuerdings aufgefundene Libelli aus Fayum und Oxyrhynchos abgedruckt, ferner einige Beicht- und Professionszettel aus der Zeit der Gegenreformation in Schlesien, welche mit jenen in Parallele gesetzt werden. Die Arbeit ist nicht ohne Verdienst, sie zeigt Fleiß und Scharfsinn, repräsentiert aber doch keine vollwertige wissenschaftliche Leistung. Das Literaturverzeichnis ist — abgesehen von der mangelhaften Zitierweise und auffallenden Falschschreibungen — ziemlich lückenhaft; nicht einmal die gute Monographie über die Verfolgung von Gregg (1898, nicht 1892!) ist benützt. Was Sch. über die Libelli sagt, welche nach ihm keine Opferzertifikate, sondern nur Bescheinungen der Abschwörung des Christenglaubens, verbunden mit vom Opfer und Zahlung eines Strafgeldes wären, ist stark problematisch. Weiteres übergehe ich hier, da sich wohl bald Gelegenheit bieten wird, darauf zurückzukommen.

K. Bihlmeyer.

---

1. **Die hagiographischen Legenden** von Hippolyt **Delehaye** S. J. Uebersetzt von E. A. Stückelberg. Kempten und München, Kösel 1907. X 234 S. gr. 8⁰. M. 3. —.
2. **Kosmas und Damian**, Texte und Einleitung von Ludwig **Deubner**. Leipzig und Berlin, Teubner 1907. 240 S. gr. 8⁰. M. 8. —.
3. **Der heilige Tychon** von Hermann **Usener** [Sonderbare Heilige, Texte und Untersuchungen I]. Ebd. 1907. VIII 162 S. gr. 8⁰. M. 5. —.
4. **Geschichte der Autobiographie** von Georg **Misch**. Erster Band: Das Altertum. Ebd. 1907. VIII 472 S. gr. 8⁰. M. 8. —.

1. D's treffliches Buch: Les Légendes hagiographiques (Brüssel 1905) ist von Prof. Funk in der Deutschen Literaturzeitung 1905 Sp. 1738 f. zur Anzeige gebracht und empfohlen worden. Wenn es auch nicht gerade eine „neue Epoche" in der Heiligenforschung eröffnet, wie der Uebersetzer allzu enthusiastisch meint (Vorwort S. IX), so versteht es der gelehrte Bollandist doch meisterhaft, den Prozeß der Legendenbildung und die Tätigkeit des Hiographen zu veranschaulichen, einleuchtende methodische Prinzipien der Forschung aufzustellen und Mißverständnisse zu zerstreuen, welche so leicht selbst bei theologisch Gebildeten auf diesem Gebiete herrschen. Das Buch verdiente also eine Uebertragung ins Deutsche und man muß dem eifrigen Basler Kunsthistoriker für eine solche dankbar sein. M. E. hätte er sich dabei freilich weniger sklavisch an das Original halten und mehr auf einen echt deutschen, klaren Stil achten sollen. Daß ein Namenregister fehlt, ist beinahe unverzeilich.

2. Die griechischen Akten der hhl. Kosmas und Damian, der Patrone der Aerzte und Apotheker, wurden erstmals 1660 zu Wien von dem Jesuiten R. Dehn aus dem Nachlaß seines Ordensgenossen S. Wangereck herausgegeben. Diese ziemlich mangelhafte Ausgabe ersetzt D. durch eine neue vollständigere und kritische, welche sämtliche erreichbare Hss. (36 an der Zahl, meist zu Rom und Paris) heranzieht und mit musterhafter Akribie bearbeitet ist. Die Ueberlieferung des Textes ist sehr zersplittert. Die griechische Kirche unterscheidet nämlich nach ihrer verschiedenen Herkunft drei Heiligenpaare des Namens Kosmas und Damian: ein asiatisches (Fest 1. Nov.), ein römisches (1. Juli) und ein arabisches (17. Okt.); aber nur den beiden letzteren wird das Martyrium zugeschrieben. Daß diese drei Paare der Legende auf ein Urpaar zurückgehen müssen, ist längst anerkannt. Gegenüber der gewöhnlichen Ansicht, welche in dem arabischen Brüderpaar, dessen Kult zu Aegä in Cilicien lokalisiert war, das ursprüngliche sehen will, begründet D. in der Einleitung (S. 38—83) die schon in seinem Buche De incubatione 1900, 76—78 ausgesprochene Hypothese, daß vielmehr das wunderreiche asiatische Brüderpaar als das ältere zu betrachten sei. Ihre Verehrung und Vita sei im vierten Jahrhundert zu Konstantinopel entstanden, und zwar in Anlehnung an den Kult der Dioskuren — tertium comparationis ist die Krankenheilung, insbesondere durch Tempelschlaf (Inkubation) —, und das eine Paar habe sich erst im 5./6. Jahrhundert, indem man auch anderswo die berühmten Heiligen für sich beanspruchte und ihre Reliquien zu besitzen glaubte, in eine Trias gespalten. Die Argumente D.'s haben manches Beachtenswerte, und man wird in der Tat der Annahme nicht ausweichen können, daß die Verehrung der heilkräftigen Brüder den Kult der Dioskuren in Konstantinopel verdrängen sollte, was an sich auch gar nichts Bedenkliches hat. Wenn aber die Existenz der Heiligen ganz geleugnet wird (S. 58), so ist hier in Anbetracht des hohen Alters ihrer Verehrung und der Bezeugung ihrer Grabstätte bei Cyrrhus in Nordsyrien (Texte S. 128; weitere Belege Annal. Rolland. 1908, 225) die Skepsis wohl zu weit getrieben.

3. Der unlängst (21. Okt. 1905) verstorbene Altmeister der religionsgeschichtlichen Forschung beschenkt uns mit einem posthumen Werke, das ein Seitenstück zu seinen 1879 veröffentlichten Pelagialegenden darstellt. Sein Ziel in diesen beiden Arbeiten ist kein geringeres, als nachzuweisen, daß „zwei hellenische Götter, die man nicht im christlichen Himmel erwarten sollte, Priapos (= Tychon) und Aphrodite (= Pelapia), tatsächlich von der christlichen Kirche über-

nommen und zu Heiligen umgebildet worden sind" (Vorwort S. V). Das vorliegende Heft gibt S. 111—49 aus Cod. Paris. gr. 1488 erstmals die, allerdings nur fragmentarisch überlieferte, Legende des hl. Tychon, Bischof von Amathus auf Cypern im vierten Jahrhundert, ferner eine kurze Epitome der Vita nach derselben Hs. (schon in Annal. Bolland. 1907, 229—32 ediert) und Auszüge aus Synaxarien. Die vorausgehenden Untersuchungen (S. 1—107) verbreiten sich im Anschluß an die Vita Tychonis eingehend über religionsgeschichtliche, sprachlichstilistische und literarhistorische Fragen, wobei S. 80 ff. die hagiographische Schriftstellerei des Verfassers der Vita, Johannes Eleemon, Patriarch von Alexandrien († 617), und seiner Freunde Joh. Moschus und Sophronius eine interessante Beleuchtung erfährt. Das Hauptziel des Verf. aber, die Gleichung Tychon = Priapos zu erweisen, ist trotz der in dem Buch ausgestreuten profunden Gelehrsamkeit m. E. verfehlt. Die Beweisführung ruht lediglich auf zwei recht gebrechlichen Stützen: der christliche Bischof trägt zufällig den Namen eines im Orient wohlbekannten, dem Priapos oder Aphroditos verwandten Vegetationsdämons — aber heidnische Götternamen finden sich doch auch sonst bei Christen —, und in der Vita Tychons ist ein Traubenwunder erzählt, das Anlaß zur alljährlichen liturgischen Benediktion von Trauben am Gedächtnistag des Heiligen (16. Juni) gab, — flugs wird der Bischof Tychon mit Tychon = Dionysos, dem Segens- und Schutzgott der Weingärten identifiziert. Schade um soviel Gelehrsamkeit! Zwar ist die Möglichkeit eines Zusammenhangs von christlichen Legenden mit heidnischen Mythen und der Uebertragung von einzelnen Zügen des heidnischen Götterkults in die christliche Heiligenverehrung nicht prinzipiell zu bestreiten — vgl. die trefflichen Ausführungen über diesen schwierigen Punkt von Delehaye S. 148 ff. und bei Ehrhard, die griechischen Martyrien 1907, 7—9 — , aber im einzelnen Falle ist höchste Vorsicht von nöten und die hat U. außer acht gelassen. Daß das Traubenwunder auf dem heidnischen Boden erwachsen sein muß (S. 3), ist zu bestreiten, vgl. z. B. das Papiasfragment bei Irenäus, Ad. haer. V, 33, 3—4 (Funk, Patres apost. I ², 346—48 mit talmudischen Belegen; weitere bei Zahn, Forschungen IV, 152 f.). Die Verwendung von Trauben beim Gottesdienst ist nicht sakramental (S. 35 ff.), sondern als einfache benedictio (uvae) zu fassen. Das zweite projektierte Heft der „Sonderbaren Heiligen", enthaltend eine erweiterte Ausgabe der Pelagialegenden, wird nach einer Nachmitteilung des Verlags nicht mehr erscheinen.

4. Der erste Band einer Geschichte der Selbstbiographie, dem

noch zwei weitere folgen sollen, umfaßt die hellenisch-attische, hellenistisch-römische und die christliche Zeit bis zum Ausgang des Altertums. Uns interessiert darin vor allem die Behandlung der zum Christentum überleitenden Vertreter des stoizistischen Moralismus: Seneka (S. 240—57), Epiktet (257—64), Mark Aurel (265—91), und der christlichen Schriftsteller selbst, welche zwar an den überlieferten litarischen Formen festhielten, aber die alten Schläuche mit ganz neuem Inhalt erfüllten. M. weiß hier, von dem Apostel Paulus angefangen bis auf Boethius, viel Schönes zu sagen und altbekanntes dem Patristiker in neue Beleuchtung zu rücken. Die geistvolle, psychologisch und philosophisch tief bohrende Darstellung gipfelt in den Selbstbekenntnissen Augustins (S. 402—40). Zu wenig sind aber die Briefe des Hieronymus und die Mönchsromane der Vitae Patrum benützt; Drakontius fehlt ganz. K. Bihlmeyer.

---

1. **W. Capito** im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz. Quellen und Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation (1519—1523) von Dr. Paul **Kalkoff**, Prof. am Gymn. zu St. Maria Magdalena in Breslau. (Neue Studien z. Gesch. d. Theologie u. d. Kirche hgg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg, I.). Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1907. gr. 8°. VIII, 251 S. M. 4.80.

2. **Afrahat**. Seine Person u. sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten von Paul **Schwen**, Lic. theol. (Neue Studien II). Ebd. 1907. gr. 8°. VIII, 153 S. M. 4.80.

1. Der durch zahlreiche Arbeiten auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte bekannte Verf. hat sich diesmal die Aufgabe gestellt, die folgenschwere kirchenpolitische Tätigkeit des kurmainzischen geistlichen Rats Wilh. Capito während der entscheidungsschwersten Jahre der Reformationsbewegung klarzulegen, wobei sich ergab (S. V), „daß die Politik wohlwollender Duldung gegenüber der lutherischen Bewegung, berechneten Versagens gegenüber der Kurie und der päpstlichen Partei, durch die Albrecht der evangelischen Sache in jenen Entscheidungsjahren unberechenbaren Vorschub geleistet hat, ganz überwiegend auf den Einfluß" seines ungemein gewandten Beraters Capito zurückzuführen ist, der es verstand, „der Ausbreitung der lutherischen Lehre durch Verhinderung eines die Bannbulle vollziehenden Reichsgesetzes Vorschub zu leisten und zugleich, indem er den Nuntius Aleander von der Unzweckmäßigkeit, ja Gefährlichkeit einer gewaltsamen Unterdrückung zu überzeugen suchte, sich noch den Dank der Kurie zu verdienen", die ihm

denn auch zu der einträglichen Pfründe der Thomaspropstei in Straßburg verhalf (S. 33). Beigegeben sind 8 urkundliche Beilagen und ein Register; erwünscht wäre auch ein Verzeichnis der reichen Literatur und der hiefür angewandten Abkürzungen. K. hat das Verdienst, durch seine neue Arbeit viel Licht über die Frühzeit der Reformation verbreitet zu haben; anzuerkennen ist auch seine Sachlichkeit und Objektivität, die ihn freilich in der Polemik gegen den Biographen des Cochläus (S. 46—54) etwas verlassen zu haben scheint. Die Beziehungen Capitos zum Augsburger Domherrn Bernhard Adelmann (3 Briefe bei dessen Biographen Thurnhofer, Freiburg 1900, S. 146 f.) scheinen K. entgangen zu sein.

2. Unter dem Namen des „persischen Weisen" besitzen wir 23 Abhandlungen (Schreiben, weniger passend als Homilien bezeichnet) in syrischer Sprache aus den Jahren 337, 344 und 345. Ueber den Verfasser ist ihnen nur zu entnehmen, daß er Asket und allem nach Bischof im syrisch sprechenden Teil von Persien war. Nach andern zuverlässigen Quellen hieß er Jakob und Afrahat. Seine Identifizierung mit einem der vielen Jakob oder Afrahat jener Zeit ist durchaus zweifelhaft; mit Jakob von Nisibis, unter dessen Namen seine Schriften im Ausland bekannt wurden, ist er sicher nicht identisch. Seit Wrights Ausgabe des syrischen Textes (1869) hat man die Bedeutung Afrahats als des ältesten Syrers mehr und mehr erkannt und seine Aussagen für eine Reihe von Fragen verwertet, „für die Geschichte des alt- und neutestamentlichen Textes, des Kanons, des Symbols, des Pascha, des Mönchtums, auch in gewissem, d. h. negativem Sinne für die des christologischen Dogmas". Aber noch fehlte eine „ausführliche zusammenfassende Darstellung des Christentums bei Afrahat, seiner Lehranschauungen und seines Frömmigkeitsideales" (S. 24 fg.). Eine solche versucht zum erstenmal Schwen, indem er in drei Abschnitten handelt über Leben und Schriften Afrahats, über die Quellen seiner Lehre (Bibel, Kirchenlehre, jüdische Traditionen, Kirchengeschichte und Profanes), über sein Christentum, nach großen Gesichtspunkten gegliedert; dieser 3. Teil nimmt mehr als die Hälfte der Schrift ein. Daran schließt sich die Literatur zu Afrahat und eine vergleichende Uebersicht der Seitenzahlen in Wrights Ausgabe und Berts deutscher Uebersetzung, nach welch letzterer zitiert wird. Ein fachmännisches Urteil über die dogmengeschichtl. Ergebnisse ist nur einem des Syrischen kundigen Dogmenhistoriker möglich; soviel jedoch läßt sich sagen, daß hier eine fleißige, eindringende Arbeit geleistet ist, die allen weiteren Forschungen zugrunde gelegt werden muß. Es ist zu wünschen, daß solche nicht ausbleiben, da Afrahat für unsere theologische Erkennt-

nis besonders wertvoll ist. „Denn er ist mit Ausnahme des NT.s fast der einzige Zeuge eines von philosophischer Spekulation freigebliebenen Christentums". Andererseits freilich findet sich „eine so weitgehende Uebereinstimmung mit anderen altchristlichen Schriftstellern in exegetischen und anderen Einzelheiten, die nicht ohne weiteres selbstverständlich sind" (S. 142 f.), daß die Frage nach der geschichtlichen Ableitung von Afrahats Christentum noch nicht als erledigt gelten kann. Zu S. 101 Anm. 1: die hervorragende Stellung des Petrus unter den Jüngern kann nicht bloß aus der rein politischen Begeisterung für die Römer abgeleitet werden. S. 112 Z. 11 v. unten berührt unangenehm der Ausdruck „anbeten" mit Bezug auf die Apostel und Maria; ebd. Z. 8 v. unten: die hier zitierte Stelle geht auf Mt. 22, 30 zurück und beweist nichts in Sachen des Marienkults.

Repetent Dr. Jos. Zeller.

Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie von Dr. **Karl Adam**. Paderborn, Schöningh, 1907. 8°. VIII 229. M. 6.20

Zu der trefflichen Monographie über Tertullians Theologie, die der Franzose A. d'Alès 1905 veröffentlichte, stellt hier ein junger deutscher Theologe das nicht minder lobenswerte Gegenstück. Unter dem Kirchenbegriff Tertullians läßt sich nämlich sachlich richtig und praktisch geschickt die ganze Theologie des großen Afrikaners subsumieren. Die Einleitung gibt in tertullianischer Sprache ein farbensattes Bild jener Zeit und zugleich eine prägnante Charakteristik des Mannes. In zwei Abschnitten, die sich aus der katholischen und der montanistischen Periode seines Lebens ergeben, wird dann dargelegt, wie T. über die Kirche als regula fidei, als regula disciplinae und als sacramentum gedacht hat. Er war zuerst in der Hauptsache orthodox; seine eschatologische Grundanschauung vom Christentum mit einer von Anfang an gegebenen Abneigung gegen eine für immer stabile Kirchenorganisation und mit dem schroffen Verlangen einer heiligen Mitgliedschaft zur Kirche bargen jedoch schon die Keime zur montanistischen Denkweise in sich. Von Bedeutung für letztere waren besonders noch zwei Ansichten Tertullians: Die Assistenz des Parakleten erstreckte sich für ihn, da er die Bischöfe einschließlich Roms nur als Organe zur Bezeugung des apostolischen Glaubens betrachtete, auf die Gesamtkirche. Diese Gesamtkirche sodann faßte er stets ihrem Wesen nach spiritualistisch auf; sie war seiner Idee gemäß etwa der sichtbare Leib Gottes. Dazu kam nun noch seine Unzufriedenheit mit der kirchlichen Milde gegen die Sünder, was ihn der montanistisch gerichteten Minorität der karthagischen Gemeinde zutrieb. Tertullian hat jedoch den Urmontanismus bedeutend modifiziert, vor

allem seinem Enthusiasmus ein praktisches, das sittlich-asketische Ziel gesteckt, das freilich über alle Maßen rigoros für die eigentlich Enthaltsamen war. Die ratio mußte jetzt die Tradition meistern, und wenn er auch eine rechtliche Organisation der Gemeinde keineswegs entbehren wollte, so fiel doch die bischöfliche Weihegewalt und Lehrentscheidungsgewalt sowie der Gnadencharakter der Kirche hinweg. Der Paraklet, der mehr und mehr an Christi und der Apostel Stelle trat, einerseits und die enkratitische Werkheiligkeit des Christen andererseits machten ein spezielles Priestertum und eigentlich das ganze sakramentale System überflüssig. T. hat jedoch seine Gedanken nicht konsequent zu Ende gedacht. — Die Schrift verrät eine gründliche Kenntnis der Litteratur über den Afrikaner, der modernen Streitfragen und nicht zuletzt des tertullianischen Schrifttums, eine große Gewandtheit in der Darstellung und verdient hohes Lob. W. Koch.

Zur Religionsphilosophie. Drei Betrachtungen von **Herman Siebeck**. Tübingen, Mohr, 1907. 8°. 79 S. M. 1.50.

Die hier vereinigten drei Aufsätze, teils Neubearbeitungen und Ergänzungen von bereits Gedrucktem, teils noch Unveröffentlichtes, verlangen wegen ihrer Bedeutsamkeit für die Apologetik eine Besprechung und verdienen weitgehende Anerkennung oder Beachtung. „Der Fortschritt der Menschheit", wie das erste Thema lautet, wird vom Verf., nach einer historischen und inhaltlichen Betrachtung der Fortschrittsidee, sowohl in der einen Auffassung (als endloser Fortschritt) als in der andern Auffassung (als Fortschritt zu einem bestimmt charakterisierten Ziel) mit treffenden Gründen abgelehnt und nur als, allerdings tatsächliche, sittliche Aufgabe betrachtet; wieweit das Leben freilich in fernerer Zukunft es zu bringen vermöge, sei für die Vernunft eine unbeantwortbare Frage. Man kann dem nur zustimmen und hier den Anknüpfungspunkt für die Religion erkennen. „Religion und Entwicklung" ist das Problem der zweiten Abhandlung, die eine Ergänzung und Bestärkung des Religionsbegriffs Rudolf Euckens sein will, nämlich nach der Seite des Entwicklungsgedankens. Religion, sagt Siebeck, ist Aufgabe, Entwicklung zum Leben des Geistes im Kampf gegen den Widerstand des naturhaften und auch des seelischen Lebens. Daraus ergibt sich, daß Religion und Moral innerlich zusammengehören; ferner, daß das Uebel in der Welt nichts anderes ist als jener Widerstand und darum notwendig ist für das Leben. Böse sein aber ist nichts anderes als Ablehnung des Kampfs gegen jenen Widerstand, ist Konsequenz der Freiheit. Berücksichtigt man, daß der Eucken-Siebecksche Religionsbegriff nur die Religion im allgemeinen definieren will, so kann nichts eingewendet werden. In seiner An-

wendung auf die christliche Religion jedoch hat Ref. sehr starke Vorbehalte zu machen, für die jedoch hier nicht der Ort ist. „Naturmacht und Menschenwille" betrachtet der letzte Aufsatz. Das Problem ist: Wird durch die Rücksichtslosigkeit der so oft die geistigen Werte des Menschenlebens scheinbar zerstörenden Naturkräfte nicht die Tatsache einer Entwicklung der Menschheit aufgehoben? Nein; denn die Gesetzmäßigkeit der Natur mit all ihren „Rücksichtslosigkeiten" steht im Dienste dieser Entwicklung, und was scheinbar verloren geht, trägt in einem verborgenen Zusammenhang irgendwie doch zur Fortentwicklung der Menschheit, zur Erreichung höchster, unzerstörbarer (ewiger) Werte bei. Auch im geistigen, wie im physischen Leben, ist der Tod nicht Aufhören, sondern Entwicklungsstufe im Zusammenhang des großen Ganzen. Ref. stimmt dieser Lösung durchweg zu. W. Koch.

Summula theologiae moralis auctore Josepho **D'Annibale** s. romanae ecclesiae cardinali. 3 vol. Ed. V, diligenter revisa et novissimis s. congregationum decretis locupletata. Romae, Desclée-Lefebvre 1908. 8°. VIII 467; 500; 473 p. L. 13,50.

Der auch in Deutschland rühmlichst bekannte Verfasser († 1892) behandelt die Moral in drei Teilen, von denen jeder einen Band ausfüllt. Der I. Teil, Prolegomena betitelt, beschäftigt sich in sieben Traktaten zuerst mit den Personen im einzelnen, quoad familiam und quoad societatem (ecclesiam et civitatem), sodann mit den menschlichen Handlungen, dem Gesetze und dem Gewissen, endlich mit der Sünde, den Strafen, Zensuren und Irregularitäten; letztere werden den Strafen beigesellt, weil sie vielfach (multae ex eis) diesen ähnlich seien (S. 17). Wie leicht ersichtlich, ist die Bezeichnung Prolegomena für diesen ganzen Teil nicht passend. Auch wäre hier die Lehre von den Tugenden zu behandeln. Der II. Teil (De obligationibus, quae omnibus hominibus communes sunt) bringt in drei Büchern die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nebenmenschen zur Darstellung. Der III. Teil (De rebus sacris et de officiis christianorum propriis) zerfällt in drei Bücher und bespricht im ersten (De rebus sacris, religiosis et sanctis) die heiligen und religiösen Gegenstände, die kirchlichen Benefizien und die Simonie, im zweiten (De obligationibus, quae omnium christianorum communes sunt et singulorum propriae) die Festtage, das kirchliche Fasten, die Obliegenheiten der Kleriker und das Gelübde, im dritten (De sacramentis) die hl. Sakramente im allgemeinen und besondern. Ein sorgfältiges Sachregister am Schlusse erleichtert den Gebrauch des reichhaltigen, übersichtlich geordneten und durch eine elegante Sprache sich auszeichnenden Werkes.

Die Darstellungsweise ist im Text wie in den Anmerkungen äußerst kurz und prägnant, ohne daß jedoch die Klarheit und Verständlichkeit Beeinträchtigung erleiden. Ist die ganze Ausführung im Texte vorwiegend thetisch gehalten, so sind Polemik und Kritik, ausführlichere Begründungen und die sehr reiche ältere Literatur in die Noten verwiesen, die wohl ein Drittel des ganzen Werkes einnehmen. Wie aus der Inhaltsangabe erhellt, ist eine sehr große Fülle des Stoffes aus anderen Disziplinen, namentlich aus dem kanonischen Rechte aufgenommen worden, während die Probleme des modernen sozialen und volkswirtschaftlichen Lebens außer Betracht geblieben sind.

Wie in der 4. Auflage (1896) — die dritte wurde noch vom Verfasser selbst (1889—1892) besorgt —, fehlt auch in der vorliegenden ein Vorwort. Im ganzen finden sich wenige Veränderungen. Einige größere Zusätze des ungenannten Herausgebers sind als „Appendix ex aliena manu" bezeichnet, so das Dekret über das Fastengebot für Italien (III, 132 ff.) und das neue Ehedekret (III, 388 ff.). Andere neuere Entscheidungen Roms, z. B. das Dekret über die Nüchternheit bei der Krankenkommunion, haben keine Berücksichtigung gefunden, wohl deshalb, weil der Druck schon zuweit fortgeschritten war. Für einige Angaben über die Person des verdienten Verfassers (man vgl. seine klare und mutvoll verteidigte Zinslehre II, 446 ff.) wäre man dem Herausgeber zum Dank verpflichtet gewesen. A. Koch.

---

1. **Christliche Aszetik.** Mit besonderer Berücksichtigung des priesterlichen Lebens. Von Dr. **Franz Xaver Mutz,** Regens des erzbischöfl. Priesterseminars zu St. Peter bei Freiburg i. B. Paderborn, F. Schöningh 1907. 8°. XII 560 S. M. 6.80.
2. **Die kirchliche Lehre von den Evangelischen Räten** mit Berücksichtigung ihrer sittlichen und sozialen Bedeutung. Von Dr. **Franz Joseph Lutz**, Pfarrkurat in Hilpertshausen. Ebd. 1907. 8°. VIII 400 S. M. 8.—
3. **Grundriß der Sozialenform** von **August Engel.** Doktor der Staatswissenschaft. Ebd. 1907 8° X 325 S. M. 4.—.

1. Dem Herrn Verfasser gebührt ehrender Dank für seine schöne und reiche Gabe. Denn eine „auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute systematische Darstellung der Lehre von der Vollkommenheit", wie Dr. Mutz sie hier bietet, füllt eine wirkliche Lücke in der aszetischen Literatur aus. Die ganze Doktrin ruht auf einer gesunden Dogmatik und erprobten Psychologie, und soweit notwendig, kommt auch die Apologetik zu ihrem Rechte. Der erste Teil (S. 38—67) handelt von Begriff und Wesen der christlichen Vollkommenheit, der Verpflicht-

ung zum Streben nach Vollkommenheit und dem gegenseitigen Verhältnis zwischen der Vollkommenheit und den evangelischen Räten, zwischen kontemplativem und aktivem Leben. Im zweiten Teil (S. 68 bis 183) werden die Hindernisse der Vollkommenheit und ihre Gegenmittel besprochen. Besondere Erwähnung verdient die ausführliche Erörterung der Leidenschaften. Der dritte Teil (S. 184—360) enthält eine eingehende Darstellung des Gebetes, besonders des innerlichen, der besonderen Andachtsübungen und des oftmaligen Empfanges des Buß- und Altarssakramentes. Die richtigere Bezeichnung dieses Teiles wäre u. E. statt „das Gebet" Gnaden- oder Hilfsmittel der Vollkommenheit gewesen. Der vierte und größte Teil (S. 361—544) ist der christlichen Tugendübung gewidmet. Die einschlägige, ältere wie neuere Literatur hat überall gebührende Berücksichtigung gefunden. Die eigentliche Mystik blieb ausgeschlossen. Der S. 57 zitierte Ausspruch des hl. Augustin (Enarr. in Ps. 70 sermo 1 n. 17: Unum tamen scio, quia si malus fuero, non negotiatio mihi facit, sed iniquitas mea. Migne P. l. XXXVI 887) bezieht sich auf den Handel, bezw. Kauf und Verkauf. Die Darstellung atmet wohltuende Einfachheit und Frische. Wir wünschen dem vortrefflichen Werke einen erfreulichen Erfolg.

2. Die tüchtige, und trotz der reichlichen Literatur über die consilia evangelica keineswegs überflüssige, auf gründlichem Studium beruhende Arbeit von Dr. Lutz zerfällt in zwei Teile. In dem ersten Teil (S. 6—214) wird die katholische Doktrin von den evangelischen Räten als christliche Offenbarungslehre dargetan, indem nach allgemeinen Erörterungen über die evangelische Vollkommenheit die sog. drei evangelischen Räte zum Gegenstand einer eingehenden, biblisch-exegetischen und patristischen Untersuchung gemacht werden. Unsere volle Zustimmung verdient hier namentlich die Erklärung des Schrifttextes über den reichen Jüngling (S. 62—83). Die Ansicht von der feierlichen Einkleidung, bezw. Gelübdeablegung (S. 155, 171) bedarf einer Korrektur (vgl. H. Koch, Virgines Christi [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 31,2] (Leipzig 1907). Die instruktiven Aufsätze von Linsenmann (Th Q 1872, 3 ff., 193 ff.) und V. Schweitzer, der Pastor Hermae und die opera supererogatoria (Th Q 1904, 539 ff.) scheinen dem Verf. entgangen zu sein. Wenn die singuläre Auffassung von 1 Kor. 7, 36 ff genannt wurde (S. 139), so durften die Abhandlungen von H. Achelis (Virgines subintroductae, Leipzig 1902, 30 ff.), bezw. von J. Sickenberger, Syneisaktentum im ersten Korintherbriefe, und H. Koch, Vater und Tochter im ersten Korintherbriefe (Biblische Zeitschrift 1905, 44 ff., 401 ff.) nicht unerwähnt bleiben. S. 180 f. haben wir den Ausspruch des hl. Hieronymus: Sanctificatio atque pudicitia, sine qua nemo

videbit Deum, gradus praebet ad summa scandentibus, nec tamen si sola fuerit, virginem poterit coronare, vermißt, ein Ausspruch, der durch die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen begründet wird (Migne, P. l. 22. 1116 f.).

Der zweite Teil (S. 215—396) ist der spekulativen Darlegung der sittlichen und sozialen Bedeutung der Räte gewidmet. Der Natur der Sache gemäß ist hier vielfach auf die Lehre der Scholastik Bezug genommen und gegenüber den Angriffen der Gegenwart auch der apologetische Standpunkt hervorgekehrt. A. Stöckel's umfassender Aufsatz in seinem Buche „das Christentum und die modernen Irrtümer" (Mainz 1886, S. 1—99) ist nicht erwähnt. Leider fehlt ein Sach- und Namensregister.

3. Der durch seine inhaltreichen Broschüren über „Handwerkerfragen" und „Detaillistenfragen" bereits bekannte Verfasser macht es durch seinen „Grundriß der Sozialreform" dem gebildeten Laien möglich, sich rasch und im allgemeinen auch gründlich über die soziale Frage zu orientieren. Zuerst wird die Wirtschaftsgeschichte, näherhin die Haus-, Stadt- und Volkswirtschaft, in ihren Grundzügen geschildert (S. 1—27). Das zweite Kapitel (S. 27—44) ist dem Individualismus gewidmet. Die Entstehungsgründe, die Lehren der Physiokraten und Adam Smiths, die Forderungen des Liberalismus und ihre praktische Durchführung nebst Beurteilung des Liberalismus erfahren hier eine gründliche Besprechung. An dritter Stelle wird die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im 19. Jahrhundert (S. 44—53) behandelt. Hier hätte man eine ausführlichere Darstellung gewünscht. Gelungen ist die Darlegung und Kritik „des Sozialismus" (S. 44—127), während der Abschnitt über „die Sozialdemokratie" (S 127—146) schon wegen seiner Kürze nicht ganz befriedigt. Nach einem flüchtigen Entwurf der „Leitgedanken der Sozialreform" (S. 147—151) kommen in vier weiteren Kapiteln die Arbeiterfrage (S. 152—213), die Handwerkerfrage (S. 213—273), die Fragen des Kaufmannsstandes (S. 274—300) und die Agrarfrage (S. 300—317) zur Erörterung, die letztere sichtlich zu kurz. Die Frauen-, Wohnungs- und Alkoholfrage sind leider gar nicht behandelt. Die Darstellung ist vielfach zu breit und der Ton mitunter (vgl. S. 138 ff) verletzend. Das Buch könnte leicht zu einem brauchbaren Leitfaden umgearbeitet werden, was hoffent- in einer zweiten Auflage geschehen wird. A. Koch.

Der katholische Priester in seinem Leben und Wirken. Geistliche Lesungen von Dr. **J. Walter**, Stiftspropst in Innichen. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Brixen, Preßvereins-Buchhandlung 1908. kl. 8. 518 S.

Der Umfang des vortrefflichen Buches (vgl. Th. Q. 1904, 144 f) war bei der 2. Aufl. (1904) gegen die erste v. J. 1903 schon um neun Bogen gewachsen. Die vorliegende Aufl. ist abermals um 37 Seiten vermehrt worden. Einen bedeutenden Raum beansprucht die genaue Inhaltsangabe, die sich jetzt am Kopfe eines jeden Kapitels findet, und der Realindex. Dazu kommen namhafte Zusätze, darunter einige Züge aus dem Leben frommer Priester. Bei zahlreichen Schriftstellen, wenn Ref. recht gesehen hat — 26, ist der bisher fehlende Fundort angegeben, andere Schriftzitate — 15 an der Zahl — sind einer genauen Revision unterzogen worden. S. 294 wurde mit Recht das devotum femineum sexus (2. Aufl. S. 274) gestrichen. Es ist überflüssig, über Walter's Buch die bekannten Eulen nach Athen zu tragen. Es hat seinen Weg gefunden. Mögen ihm hundert Auflagen beschieden sein! Einer gründlichen Verbesserung bedürfen aber die Väterzitate und überhaupt die ganze Zitationsweise. So ist z. B. S. 15, bezw. S. 165, resp. S. 299 zu lesen S. Greg. M., XL Homil. in Evangelia hom. 17 n. 9, bezw. n. 14, resp. n. 1; S. 95 S. Hieron., Epist. 60 (al. 3) n. 10, S. 115 Prolog. Comment. in Isai. prophet. — und zudem ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est —, S. 506 Epist. 52 (al. 2) n. 13; S. 101 S. August., Epist. 166 (al. 28) n. 1, S. 113 De genesi ad lit. l. 5 (c. 3) n. 6 und De doctr. christ. l. 2 (c. 42) n. 63, S. 217 In Ioann. tr. 123 n. 5; S. 219 S. Ambros., De Joseph patr. c. 1 n. 4; S. 438 S. Bernard., Serm. Dom. infra octav. Assumpt. B. V. Mariae n. 1—2 (Migne, P. l. 183, 429 f) und Serm. in nativit. B. V. Mariae n. 8 (ebd. S. 442). Warum wird „die Nachfolge Christi" bald so (S. 59, 62, 69, 171), bald anders (S. 65, 113, 220, 389) zitiert? Mit der Einführung des Rosenkranzes (S. 446) hat bekanntlich der hl. Dominikus nichts zu tun. Die S. 88 und S. 271 dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Aussprüche konnte Ref. nicht verifizieren. A. Koch.

III.

Analekten.

Im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) erscheint seit kurzem die 3. Auflage der von **E. Kautzsch** im Verein mit mehreren

Gelehrten herausgegebenen Uebersetzung der **„Heiligen Schrift des Alten Testaments."** Diese dritte Auflage ist völlig neu bearbeitet und in ihrer Anlage verändert. Die Uebersetzung ist jetzt mit gemeinverständlichen Anmerkungen unter dem Texte versehen. Die literarkritischen Ausführungen sind an die Spitze der einzelnen Bücher gesetzt worden. Den einzelnen Abschnitten der Uebersetzung ist je eine kurze Einleitung vorausgeschickt, die über Inhalt, Aufbau, Quellen und Tendenz Aufschlüsse gibt. Die Typen waren in den früheren Auflagen größer. Die neue Auflage erscheint in Lieferungen von 4 Bogen (M. 0,80), womöglich alle 5 Wochen, so daß bis 1910 das anerkannt hervorragende Werk vollendet sein dürfte. Rießler.

Der **formale und materiale Einfluß des römischen Rechtes auf das kanonische** ist ein Thema, das sich gern zur Bearbeitung nahelegt. Es ist aber ohne weiteres klar, daß diese Formulierung der Aufgabe viel zu groß und unbestimmt ist und daß jeder, der sich an sie macht, entweder über Allgemeinheiten nicht hinaus kommen oder unter der aufgenommenen Last erliegen wird. Das erstere Geschick hat auch den neuesten Bearbeiter ereilt: H. Pycia, Momentum iuris civilis Romani in formando iure ecclesiastico publico, Kielciis, 1907, 145 p., so gut wie etwa früher G. Gottschalk, Ueber den Einfluß des römischen Rechts auf das kanonische Recht resp. das kanonische Rechtsbuch. 1866. Muster für solche Arbeit im Detail sind: Glanvell, Studien a. d. römischen Privatrecht. 1898 ff. oder Siciliano Villanueva, Leggi e canoni in materia di diritto privato secondo i principali canonisti e leggisti del secolo XIII. 1904. Am meisten spricht an der Appendix: Quid sentiendum de dissensione inter auctores Romanos et Germanos exorta habita ratione iuris publici ecclesiastici. Ich glaube aber, daß es trotz allem bei dem von Singer im Staatslexikon[2] s. v. Kirchenrecht gegen diese Einteilung Ausgeführten bleiben muß. Die kirchenrechtlichen Verhältnisse unterliegen nun einmal nicht privatem Willen in der Weise wie die Privatrechte. Sägmüller.

Kaum über einen Paragraphen des Strafgesetzbuches existiert so viele Literatur wie über § 166. Bei den hierüber weit auseinandergehenden Meinungen ist jeder Beitrag nützlich. So auch der von R. Schlegtendal, **Aenderung des strafrechtlichen Religionsschatzes im Deutschen Reiche**. Leipzig. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. 1908 8°. 30 S. 0,60 M. Gegenüber einer sich da und dort geltend machenden Anschauung, daß es evangelisch sei, im Interesse der Gewissensfreiheit den § 166 ganz zu streichen, — vgl. Th. Taub in Kirchl. Anzeiger, 1908, Nr. 22 f. — ist Sch. mit Recht ent-

schieden für Beibehaltung desselben unter von ihm vorgeschlagener Modifikationen; denn für den Staat bedeute die Religion ein bedeutsames Kulturgut, für die Mehrzahl seiner Untertanen sei die Religion in ihrer zeitgeschichtlichen Erscheinung aufs engste mit der Religiosität verwachsen und ihre Beschimpfung eine Vergewaltigung der schwachen Gewissen. Eine weise Uebung des strafrechtlichen Religionsschatzes erschwere die Vertretung der evangelischen Glaubenserkenntnis nicht. Sägmüller.

Literatur zur Enzyklika „Pascendi“ und zum Syllabus Pius' X (vgl. oben Seite 327). Der authentische, lateinische und deutsche Text von beiden Dokumenten wird mitgeteilt von A. Michelitsch, Modernismus-Enzyklika, 2. A., Graz und Wien, Styria 1908 (kl. 8°. 151 S. M. 1), und: Der neue Sillabus samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus, 2. A., ebd. 1908 (kl. 8°. 112 S. M. 0,80). In der Herder'schen Verlagshandlung ist „Der Syllabus Pius' X“ (lateinisch und deutsch) erschienen zugleich „mit dem Pastoralschreiben der Kölner Bischofskonferenz vom 10. Dez. 1907“ (8°. 32 S. M. 0,40). P. J. B. Lemius, Obl. M. I. (Der Modernismus nach der Enzyklika Pasc. Dom. gregis. Nach dem Original übertragen von P. R. Stehle Obl. M. I. Regensburg, Verlagsanstalt 1908. kl. 8°. VII 111 S. M. 1) hat die Enzyklika in Katechismusform bearbeitet. Der Stoff ist durch Fragen in Teile zerlegt, die Antwort auf die Fragen wird stets mit den Worten des Papstes gegeben. J. Müller S. J. erörtert „die Enzyklika Pius' X gegen den Modernismus und Ehrhard's Kritik derselben“ (Innsbruck, F. Rauch 1908. 8°. II 48 S.). Prälat Dr. M. Gloßner (Die Enzyklika Pascendi und der neue Syllabus Pius' X. Paderborn, F. Schöningh 1908. 8°. 49 S. M. 1,20; vgl. Jahrb. für Philos. u. spekulative Theol. XXII, 4) berichtet zuerst über die Preßäußerungen und teilt sodann die einzelnen Thesen im Wortlaut mit einer kurzen Erklärung im Anschluß an den Kommentar Prof. Heiners mit. Nach Gloßner (S. 28) „genügen diese Ausführungen (Heiner's) den strengsten wissenschaftlichen Ansprüchen“, obgleich Heiner (Der neue Syllabus Pius' X, 2. A. Mainz 1908) „nochmals bittet, seine Ausführungen nicht als eine streng fachwissenschaftliche Widerlegung der einzelnen Thesen anzusehen“ (Vorw. VI). Der Bischof J. C. Douais von Beauvais (La liberté intellectuelle après l'Encyclique Pascendi. Paris, G. Beauchesne 1908. kl. 8°. 43 S. Fr. 0,80) widerlegt zuerst die Befürchtungen, die hinsichtlich der Pflege rein weltlicher Wissenschaften aus Anlaß der Enzyklika erhoben worden sind, und beweist sodann die Wahrheit und Notwendigkeit der päpst-

lichen Entscheidung. Der Verf. ist der Ansicht, daß Pius X die Franzosen für die „Avandgarde" im Kampfe gegen den Atheismus ansehe (S. 41). Der ganzen modernistischen Bewegung hat Karl Holl (Modernismus, Tübingen, Mohr 1908. 48 S. Religionsgeschichtl. Volksbücher IV, 7) eine geschichtliche Betrachtung gewidmet.

In seiner Studie **„Chrysostomos und Libanios"** (Roma, Tipografia Poliglotta 1908. 8°. 64 S.), einem Auszug aus dem einzigen Bande, den das Festkomite für die 15. Jahrhundertfeier des Todes des großen Bischofs von Konstantinopel († 14. Sept. 407) hat drucken lassen, behandelt Dr. Anton Nägele sehr ausführlich die Beziehungen des hl. Chrysostomus zu seinem Lehrer, dem Rhetor Libanius: Lehrer und Schüler in der Rhetorenschule und auf der Rednerbühne; Rhetor und Homilet; Joh. Chrysostomus und das letzte Wort des sterbenden Libanius. „Auf die Frage der das Sterbelager umstehenden Schüler, wer der Nachfolger des gefeierten Lehrers werden solle, habe Libanius geantwortet: Johannes, wenn ihn nicht die Christen gestohlen hätten" (Sozomenus, Hist. eccles. VIII 2).

A. Koch.

Berichtigung. In seinem Aufsatz „Zur Ambrosius-Theodosius-Frage" im dritten Hefte der Theol. Quartalschrift 1908 erwähnt P. Ch. Baur van Ortroys Vermutung, Paulin sei an der Entstehung der bekannten Legende schuld, und fährt dann S. 403 weiter: „Diese Vermutung des P. van Ortroy hat H. Koch bereits als Tatsache hingenommen", mit Anführung eines Satzes aus meiner Rede „Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius des Großen in Geschichte und Legende" (Hist. Jahrb. 1907, 276). Diese Angabe Baurs ist unrichtig. Denn: 1. Ich suche im Hist. Jahrb. 1907, 270 in einer Anmerkung zu meiner Rede durch Gegenüberstellung der Texte zu zeigen, daß der Bericht des Sozomenus in der Tat eine Kombination aus Paulin und Rufin ist. 2. Van Ortroy sprach seine „Vermutung" in einem Artikel der Analecta Bollandiana 1904 S. 424 aus. Ich kam schon in meiner Untersuchung über „Die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche" in der Theol. Quartalschr. 1900 S. 499 zum Ergebnis, daß Paulins Worte den Anlaß zur Legende gegeben haben. 3. Auf diesen in der Theol. Quartalschrift veröffentlichten Aufsatz habe ich im Hist. Jahrb. 1907, 259 A. 4 aufmerksam gemacht.

Hugo Koch.

Verzeichnis der bis zum 1. September 1908 eingelaufenen, noch nicht besprochenen Bücher[1]).

Adam K., Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn, F. Schöningh 1908.

Antonius, z. Zt. Erzbischof von Wolhynien und Shitonir, Der sittliche Inhalt des Dogmas von der Allerheiligsten Dreieinigkeit. St. Petersburg, Herold, 1908.

Augustin A., Vom Oelberg nach Kalvaria. Münster, Aschendorff 1908.

Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 49, 56, 176, 177, 180, 182, 200. Leipzig, Teubner.

Baumgarten P. M., Die Werke von H. Ch. Lea. Münster, Aschendorff 1908.

Belser J. E., Der Epheserbrief. Herder, Freiburg 1908.

Beth K., Das Wunder. Gr. Lichterfelde, Runge 1908.

Bennewitz F., Die Sünde im alten Israel. Leipzig, Deichert 1907.

Bethune-Baker J. F., Nestorius and his Teaching. Cambridge, University Press 1908.

Binz G., Die deutschen Handschriften der öffentl. Bibliothek der Universität Basel I. Basel, C. Beck 1907.

Böckenhoff K., Die Unauflöslichkeit der Ehe. München, Volksschriftenverlag 1908.

Bonnet J., Eclaircisement de l'Apocalypse. Fribourg, Saint Paul 1908.

Braun W., Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin, Trowitzsch und Sohn 1908.

Breiteneicher M., Sonn- und Festtagspredigten. 2. Bd. 2. A. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.

Brockelmann C., Grammatik der semitischen Sprachen. Berlin, Reuther und Reichard. 1908.

Brüll A., Bibelkunde. 11. und 12. A. Freiburg, Herder 1908.

Brynych Ed., Rette deine Seele! 2. A. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.

Buchberger M., Kirchliches Handlexikon. H. 28—31. München, Allg. Verlagsgesellschaft 1908.

Buchwald R., Das sog. Sacramentarium Leonianum. Wien, Opitz 1908.

Corpus scriptorum eccles. lat. Vol. 50—51. Wien, Tempsky 1908.

Denzinger H., Enchiridion. Ed. X. Freiburg Herder 1908.

Der Katholik. Mainz, Kirchheim 1908, 88. J. 4. F. H. 4—9.

Desurmont A., L'art d'assurer son salut. Paris, Librairie de la sainte Famille 1907.

— — Le credo et la providence. Ebd. 1907.

Die Kirchenmusik, Paderborn, Junfermann 1908, 4—7.

Drehmann J., Leo IX und die Simonie. Leipzig, Deubner 1908.

---

[1]) Da es nicht möglich ist, alle eingesandten Schriften in den Rezensionen zu berücksichtigen, so hat ihre Aufnahme in dieses Verzeichnis allenfalls als Ersatz für eine Besprechung zu gelten. Eine Rücksendung findet nicht statt.

Dreves G. M., Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern. Kempten, Kösel 1908.
— — Hymnologische Studien. München, Lentner 1908.
Durand A., L'enfance de Jésus Christ. Paris, Beauchesne 1908.
Ehrhard A., Das Mittelalter. Mainz, Kirchheim 1908.
Einig P., Apolog. Kanzelvorträge. II² Trier, Paulinusdruckerei 1908.
Erdmans B. D., Alttestamentl. Studien. I—II. Gießen, Töpelmann 1908.
Ernst W., Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik für die Gegenwart. Berlin, Trowitzsch und Sohn 1908.
Firmicus Maternus, De errore prof. religionum. Ed. E. Ziegler. Lipsiae, Teubner 1908.
Freybe A., Erdbestattung und Leichenverbrennung. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1908.
Fritz J., Die Ursachen der Reformation. München, Volksschriftenverlag 1908.
Geyser J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster, Schöningh 1908.
Grundl B., Das Buch der Psalmen. Augsburg, Huttler 1908.
Grupp G., Kulturgeschichte des Mittelalters. II² Paderborn, Schöningh 1908.
Haberl F. X., Kirchenmusikalisches Jahrbuch. 21. Bd. Regensburg, Pustet 1908.
Hagen M., Atlas biblicus. Parisiis, Lethielleux 1907.
Hamma M., Geschichte der Philosophie. I. Münster, Theissing 1908.
Hammer Ph., Predigten auf die Sonntage. 2. A. Paderborn, Bonifazius-Druckerei 1908.
Hansen J., Leben des J. Barrelle. Ebd. 1908.
Hartl A., Kleine Christenlehre. Linz, Kath. Preßverein 1908.
Hartmann J. B., Anschaulichkeit im Religionsunterricht. Kempten, Kösel 1907.
Heiner F., Der neue Syllabus Pius' X. 2. A. Mainz, Kirchheim 1908.
Heinisch P., Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, Aschendorff 1908.
Henle F. A. v., Der Epheserbrief. 2. A. Augsburg, Huttler 1908.
Hettinger F., Apologie des Christentums. 5. Bd. 9. A. Freiburg, Herder 1908.
— — Die Idee der geistl. Uebungen. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Hetzenauer M., Theologia biblica. I. Freiburg, Herder 1908.
Hiersch A., Beichtlehren. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Hoberg G., Die Genesis. 2. A. Freiburg, Herder 1908.
— — Liber geneseos. Ebd. 1908.
Hönnicke G., Das Judenchristentum. Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1908.
Höpfl H., Sirlets Annotationen zum N. T. Freiburg, Herder 1908.
Holtzmann H., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Tübingen, Mohr 1908.
Hontheim J., Das Hohelied. Freiburg, Herder 1908.
Huck A., Deutsche Evangelien-Synopse. Tübingen, Mohr 1908.
Huber A., Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster Schöningh 1908.
Hupfeld R., Die Ethik J. Gerhardts. Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1908.
Huyskens A., Quellenstudium zur Geschichte der hl. Elisabeth. Marburg, Elwert 1908.

Digitized by Google

Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg. I. Wien, Kirsch 1908.
Jörgensen J., Der hl. Franz von Assisi. Kempten, Kösel 1908.
Junglas J. P., Leontius von Byzanz. Paderborn, Schöningh 1908.
Kaftan Th., Der Mensch Jesus Christus, der einzige Mittler. Gr. Lichterfelde, Runge, 1908.
Kähler M., Angewandte Dogmen. 2. A. Leipzig, Deichert 1908.
Kappstein Th., Moderne Theologie und Kultur. Berlin, Marquardt 1908.
Kiefer K., Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit 2. A. Eichstätt, Brönner 1908.
Kiefl F. X., Die Stellung der Kirche zur Theologie von H. Schell. Paderborn, Schöningh, 1908.
Klameth G., Ezras Leben und Wirken. Wien, H. Kirsch 1908.
Kleinert P., Homiletik. Leipzig, Hinrichs 1907.
Knecht Fr. J., Kurze biblische Geschichte. Freiburg. Herder 1908.
Kneib Ph., Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus. Mainz, Kirchheim 1908.
Kneller K. A., Geschichte der Kreuzweganbacht. Freiburg. Herder 1908.
Knickenberg F., Tierpsychologie. Graz, Moser 1908.
Köhler W., Katholizismus und moderner Staat. Tübingen. Mohr 1908.
Kolb K., Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Herder, Freiburg 1908.
Kozak R., Zivilgeistlichkeit und Militärangelegenheiten. Klagenfurt, St. Josephverein 1908.
Krafft-Ebing R., Psychopathia sexualis. Stuttgart, Enke 1907.
Kraus F. X., Geschichte der christl. Kunst. II, 2 Freiburg, Herder 1908.
Krose H. A., Kirchliches Handbuch I. Freiburg, Herder 1908.
— — Kathol. Missionsstatistik. Ebd. 1908.
Kruekemeyer H., Ist das Zentrum eine konfessionelle Partei? Hamm i. W., Breer und Thiemann 1908.
Kunze F., Handbuch der Homiletik. Breslau, Aderholz 1908.
Kusey J. R., Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs. Stuttgart, Enke 1908.
Laurentius J., Institutiones iuris ecclesiastici. Ed. II. Freiburg, Herder 1908.
Lederer St., Das Hauptfundament des Einheitskatechismus. Augsburg, Lampart 1908.
Lehmann A., Aberglaube und Zauberei. 2. A. Stuttgart 1908.
Lewis F., The Irenaeus Testimony to the fourth Gospel. Chicago, The University Press 1908.
Lietzmann H., Handbuch zum Neuen Testament. V, 8. Tübingen, Mohr 1908.
Lundgreen F., Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentl. Religion. Gießen, Töpelmann 1908.
Mandel H., Theologia Deutsch. Leipzig, Deichert 1908.
Mau G., Die Religionsphilos. Kaiser Julians. Leipzig, Teubner 1908.
Mausbach J., Kernfragen christl. Welt- und Lebensanschauung. 5—7. A. M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 1908.
Max, Prinz von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus I. Freiburg, Herder 1908.
— — Was muß der Mensch tun, um sich der Erlösung Jesu Christi teilhaftig zu machen? Regensburg, Verlagsanstalt 1908.

Digitized by Google

Meyenberg A., Religiöse Grundfragen. Luzern, Räber und Cie 1908.
Meschler M., Gesammelte kl. Schriften. 1. H. Freiburg, Herder 1908.
Minges P., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philos. nach D. Scotus. Paderborn, F. Schöningh 1908.
Mörchen F., Die Psychologie der Heiligkeit. Halle, Marhold 1908.
Müller A., Zur Ueberlieferung der Apologie des Firmicus Maternus. Tübingen, Heckenhauer 1908.
Müller J., Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. Gießen, Töpelmann 1908.
Naumann V., Die 2. Wahrmundbroschüre. Graz, Styria 1908.
Neubert E., Marie dans l'église anténicéene. Paris, Lecoffre 1908.
Newman J. H.-Dreves G. M., Ausgewählte Predigten. Kempten, Kösel 1907.
Nix H. J., Die Verehrung des hl. Herzens Jesu und des reinsten Herzens Maria. Freiburg, Herder 1908.
Noort G., De gratia Christi. Amstelodami, Langenhuysen 1908.
Ojetti B., In ius antepianum et Pianum ex decreto „Ne temere". Romae, Pustet 1908.
Paas Th., Das Opus imperfectum in Matthaeum. Tübingen. Laupp 1908.
Patiß G., Die Leiden Mariä. 2. A. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Pfättisch J. M., Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen. Freiburg, Herder 1908.
Pfaff P., Gesetzeskunde. 2. A. Rottenburg, Bader 1908.
Pfannmüller G., Jesus im Urteile der Jahrhunderte. Leipzig, Teubner 1908.
Pesch Chr., Praelectiones dogmaticae. III³ Herder, Freiburg 1908.
Pieper A., Dienstbotenfrage. M. Gladbach, Volksvereinsverlag 1908.
Pfleger L., M. Eisengrein. Freiburg, Herder 1908.
Pochhammer L., Zum Probleme der Willensfreiheit. Stuttgart, Kielmann 1908.
Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. 2. und 3. Bd. 3. A. Paderborn, Schöningh 1907/8.
Ponte L. de, Meditationes. Ed. II. Freiburg, Herder 1908.
Preuß A., The fundamental Fallaci of Socialism. St. Louis, Herder 1908.
— —, A Studi in American Freemasonry. Ebd. 1908.
Quentin X., Les martyrologes historiques. Paris, Lecoffre 1908.
Raible F., Der Tabernakel. Freiburg, Herder 1908.
Rauscher G., Eucharistie und Bußsakrament. Freiburg, Herder 1908.
Rechenauer C. M., Die kirchl. Reform des Kommunionempfanges. Regensburg, Pustet 1908.
Rothenbücher K., Die Trennung von Staat und Kirche. München, O. Beck 1908.
Rottmaner O., Predigten und Ansprachen. II². München, Lentner 1908.
Rousselot P., L'intellectualisme de S. Thomas. Paris, F. Alcan 1908.
Rudolf F., Wegweiser für Priester. Freiburg, Herder 1908.
Sattel G., Martin Deutinger. Paderborn, Schöningh 1908.
Schäfer J., Die Evangelien und die Evangelienkritik. Freiburg, Herder 1908.

Scharnagel A., Das feierliche Gelübde als Ehehindernis. Freiburg, Herder 1908.
Scheeben J., Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade. 8. A. Freiburg, Herder 1908.
Scherer A., Bibliothek für Prediger III⁶. Freiburg, Herder 1908.
Schilling O., Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur. Freiburg, Herder 1908.
Schneider W., Das andere Leben. Paderborn, Schöningh 1908.
Schmid G., Das unterirdische Rom. Brixen, Preßverein 1908.
Schnürer F., Jahrbuch der Zeit- und Kulturgeschichte 1907. Freiburg, Herder 1908.
Schnürer G., Das Mittelalter. München, Volksschriftenverlag 1908.
Schütz J. H., Summa Mariana II. Paderborn, Junfermann 1908.
Schulz A., Doppelberichte im A. T. Freiburg, Herder 1908.
Sdralek M., Ueber die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären. Breslau, Aderholz 1907.
— — Kirchengeschichtl. Abhandlungen. VI. Ebd. 1908.
Seitz A., Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg, Herder 1908.
Seitz J., Die Verehrung des hl. Joseph. Freiburg, Herder 1908.
Sellin E., Das Rätsel des deuterojesaianischen Buches. Leipzig, Deichert 1908.
Sérol M., Le Besoin et le devoir religiense. Paris, Beauchesne 1908.
Sieffert Fr., Die Heidenbekehrung im A. und N. Testament. Gr. Lichterfelde 1908.
Smend R., Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop. Gießen, Töpelmann 1908.
Specht Th., Lehrb. der Dogmatik II. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Speiser F., Die kirchl. Form des Verlöbnisses und des Eheabschlusses. Luzern, Räber und Cie. 1908.
Staub K. J., Graf Tolstois Leben und Werke. Kempten, Kösel 1908.
Steinbeck J., Das göttl. Selbstbewußtsein Jesu. Leipzig, Deichert 1902.
Sternberg G., Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin, Trowitzsch und Sohn 1908.
Stoffels E., Bildungsfragen für das weibliche Geschlecht. M. Gladbach, Volksvereinsverlag 1908.
Stolz A., Predigten. Freiburg, Herder 1908.
— — Nachtgebet meines Lebens. 2. A. Ebd. 1908.
— — Witterungen der Seele. 6. A. Ebd. 1907.
— — Die Nachtigall Gottes. Ebd. 1907.
Tabarelli R., De gratia Christi. Romae, Bretschneider 1908.
Thomsen P., Systematische Bibliographie der Palästinaliteratur. I. Leipzig, R. Haupt 1908.
Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung. 3. A. Leipzig, Teubner 1908.
Wecker P., Das kirchliche Leben. Freiburg, Herder 1908.
Weidenauer Studien. II. Wien, Opitz 1908.
Wenck K., Die heilige Elisabeth. Tübingen, Mohr 1908.
Weinrich A., Trutznachtigall v. Fr. Spee. Freiburg, Herder 1908.
Weiß A. M., Apologie des Christentums. 2. Bd. 4. A. Freiburg, Herder 1908.
Wernz F. X, Ius decretalium III.². Rom, Typogr. de Prop.

Fide 1908.
Weiß K., P. A. de Escobar. Klagenfurt, St. Joseph-Verein. 1908.
Westerburg H., Preußen und Rom an der Wende des 18. Jahrh. Stuttgart, F. Enke 1908.
Wieland F., Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch. München, Lentner 1908.
Willems C., Philosophia moralis. Trier, Paulinusdruckerei 1908.
Wychgram J. und Müller P., Ziel und Grenzen der Frauentätigkeit. Leipzig, Teubner 1908.
Zapletal V., Hermeneutica biblica Ed. II. Friburgi, Bibliopola Universitatis 1908.
Zöpf L., Das Heiligenleben im 10. Jahrh. Leipzig, Teubner 1908.

Gebet- und Andachtsbücher, Erzählungsschriften etc.

Einsiedler Kalender für das Jahr 1909. Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln.
Marienkalender für das Jahr 1909. Ebda.
Fredrich B., Der katholische Christ auf dem Kranken- und Sterbebett. Dülmen, Laumann 1908.
Himmel H. v., Freundesworte eines alten Soldaten. Brixen, Preßverein 1908.
Walter J., Verheißungen des göttl. Herzens Jesu. 2. A. Ebd. 1906.
Muff C., Der Mann im öffentl. Leben. Einsiedeln, Benziger 1908.
Nach der Schicht. Wochenschrift zur Unterhaltung und Belehrung für das Volk. Jahrg. IV (1908) H. 3, 17, 23, 24. Kolportage-Verlag, Wiebelskirchen.
Ott W., Sonntags-Gedanken. Ein Gebetbuch für Gebildete. Kevelaer, J. Thum 1908.
Richter P., Des Kranken Trostesquelle. Trier, Paulinusdruckerei 1908.
S. Dr., Das schwarze Brett in der Kirche. Regensburg, Verlagsanstalt 1908.
Sozial-charitatives ABC für Frauen M. Gladbach, Kühlen 1907.

In meinem Verlage ist erschienen:

Der Portiunkula-Ablaß

von

Dr. Peter Anton Kirsch

M: 1.20.

(Sonderausgabe aus der Theol. Quartalschrift 1906, 1 u. 2.)

Buchdruckerei von H. Laupp jr Tübingen.

Verlag von Mayer & Comp., Wien, I. Singerstr. 7.

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

JOHANNES DER TÄUFER

nach der hl. Schrift und der Tradition

dargestellt von **Dr. THEODOR INNITZER** Subrektor am f. e. Klerikalseminar in Wien.

Preisgekrönte Schrift.

Gr. 8°. XX und 520 Seiten. — **Preis Mk. 8 geb. Mk. 9,50.**

INHALT: I. Kindheit und Jugendgeschichte; II. Wirksamkeit des hl. Johannes bis zur Taufe Jesu; III. Von der Taufe Jesu bis zum Tode des Täufers; IV. Fortleben und Verherrlichung des Täufers. Johannes in der Literatur, der Dichtkunst und der bildenden Kunst.

»Die erste eingehende, gründlich gearbeitete u. in anziehender Sprache geschriebene Monographie desselben, die bisher bestandene Lücke in der katholischen exegetischen Literatur deutscher Zunge ausfüllend ....« Hofrat, k. u. k. Univ.-Prof. Dr. FR. X. PÖLZL. (im Wiener Diözesanblatt).

Von großer Bedeutung

Die grösste Mariologie Deutschlands

ist das in unserm Verlage erschienene Werk: Schütz, J. H., Summa Mariana. Allgemeines Handbuch der Marienverehrung für Priester, Theologiestudierende und gebildete Laien. Bd. I 566 S. gr. 8°, geh. M. 5,50; gebd. M. 7,00. Bd. II. (soeben erschienen) 848 S. gr. 8°. geh. M. 10,00; gebd. M. 12,00. — An den Verfasser: „.... Ew. Hochwürden hat mit der Herausgabe der Summa Mariana ein großartiges, originell angelegtes Werk geschaffen, für welches Ihnen vor allem die kath. Priesterschaft dankbar sein muß . . . † Franz Maria, Bischof, Linz.

Verlag der Junfermannschen Buchhandlung, Paderborn.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Denzinger, H., Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. *Editio decima,* emendata et aucta, quam paravit **Cl. Bannwart** S. J. 8° (XXVIII u. 628) M 5.—; geb. in Leinw. M 6.—.

Hettinger, Dr F., Apologie des Christentums. Neunte Auflage, herausgegeben von Dr Eugen Müller. Fünf Bände. 8° M 22.—; geb. in Halbfranz M 31.—.

V. (Schluß-) Band: **Die Dogmen des Christentums.** Dritte Abteilung. Mit Namen- und Sachregister zu allen fünf Bänden. (VIII u. 646) M 4.40; geb. M 6.20. Hettingers klassische Apologie liegt damit in neunter Auflage abgeschlossen vor.

Hetzenauer, M., C. O., Theologia Biblica sive Scientia Historiae et Religionis utriusque Testamenti catholica. In usum scholarum. gr. 8°.

Tomus I: **Vetus Testamentum.** Imaginibus 100 et tabulis 3 geographicis illustrata. (XXXII u. 654) M 12.—; geb. in Leinw. M 13.60.

Der II. Band (Neues Testament) ist in Vorbereitung.

Homanner, Dr W., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Eine patristisch-exegetische Studie. (»Biblische Studien«, XIII. Band, 3. Heft.) gr. 8° (VIII u. 124) M 3.—.

Die Arbeit tritt, gegenüber der jüngst mehrfach vertretenen Einjahrhypothese, für die dreijährige Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ein. Bei Besprechung der Fragen der absoluten Chronologie rechnet der Verfasser mit 40 Lebensjahren Christi.

Pfättisch J. M., O. S. B., Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht. (»Straßburger theologische Studien« IX. Bd, 4. Heft.) gr. 8° (XVIII u. 118) M 3.60.

Die Rede, in der man seit langem fast allgemein eine Fälschung sah, zeigt sich bei genauer Untersuchung als wohldisponiertes authentisches Schriftstück, das, wie an Problemen reich, so auch in vielfacher Hinsicht von Interesse und Wichtigkeit ist.

Pfleger, Dr L., Martin Eisengrein (1535 bis 1578). Ein Lebensbild aus der Zeit der katholischen Restauration in Bayern. („Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes" VI. Bd, 2. u. 3. Heft.) gr. 8° (XIV u. 176) M 3.60.

Die Arbeit zeigt, daß der schwäbische Konvertit Eisengrein einen überraschend großen Einfluß auf die religiösen Verhältnisse in den bayrischen, zum Teil auch in den österreichischen Gebieten ausgeübt hat.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Raible, F., Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Dr **E. Krebs**. Mit 14 Tafeln und 53 Abbildungen im Text. gr. 8° (XXII u. 336) M 6.60; geb. in Leinw. M 7.80.

Das von S. H. Papst Pius X. durch anerkennende Worte ausgezeichnete Buch gibt Fingerzeige für die würdige Einrichtung der Tabernakel und bietet Material für eucharistische Predigten. Namentlich für Kapitelsbibliotheken wertvoll.

Weiß, A. M., O. Pr., **Apologie des Christentums.** Vierte Auflage. Fünf Bände. 8° M 39.80; geb. in Halbfranz M 52.90.

II. Band: **Humanität und Humanismus.** Philosophie und Kulturgeschichte des Bösen. (XVI u. 1024) M 8.—; geb. M 10.—.

Der bekannte Apologet bespricht in diesem Bande seines nunmehr in vierter Auflage vollständig vorliegenden Werkes das große Problem der Sünde, der Abirrung vom göttlichen Heilsplan, die Notwendigkeit der Rückkehr zur wahren Humanität. Das Gesamtwerk bildet eine vollständig abgerundete Darstellung der christlichen Kulturidee.

Hontheim, J., S. J., Das Hohelied. Übersetzt und erklärt. (»Biblische Studien«, XIII. Band, 4. Heft.) gr. 8° (VI u. 112) M 2.80.

Die Arbeit vertritt die strenge Einheitlichkeit des Hohenliedes. Hontheims Übersetzung befleißigt sich der Treue und leichter Verständlichkeit, die Erklärung stellt zunächst den materiellen Sinn der Dichtung fest.

Kneller, K. A., S. J., **Geschichte der Kreuzwegandacht** von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung. (98. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) gr. 8° (X u. 216) M 3.50.

Der Verfasser bietet reiches, wohlgesichtetes Material, das sowohl dem Kulturhistoriker als dem Prediger willkommen sein wird.

Schilling, O., Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, **Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur.** Ein Beitrag zur sozialen Frage. gr. 8° (XIV u. 224) M 4.— geb. in Leinwand M 4.80.

Der Verfasser entwirft von den bedeutenderen Schriftstellern des kirchlichen Altertums je ein zusammenhängendes Gesamtbild ihrer Anschauungen über Reichtum und Eigentum.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Der Verfasser entwirft von den bedeutenderen Schriftstellern des kirchlichen Altertums je ein zusammenhängendes Gesamtbild ihrer Anschauungen über Reichtum und Eigentum.

Seitz, Dr A., o. ö. Professor an der Universität München, **Das Evangelium vom Gottessohn.** Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie. 8° (XII u. 546) M 5.60; geb. in Leinwand M 6.40.

Für die weitesten Kreise der religiös interessierten Gebildeten gibt das Buch in Bezug auf die Zeitlage und das Zentraldogma des christlichen Glaubens vielseitige Anregung.



Illustrierte Prospekte auch über den neuen Spielapparat **„Harmonista“**, mit dem **Jedermann ohne Notenkenntnisse sofort 4stimmig Harmonium spielen kann.**

Jos. Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Heinen, A., Rektor, Moderne Ideen im Lichte des Vaterunsers. Acht Vorträge. 8°. 158 Seiten. Preis brosch. M. 1.50

Der äußere Rahmen, den der Verfasser seinen „Ideen" gegeben hat, in dem er von dem Gebete des Herrn ausgeht, gibt dem Buche keine schematische, doktrinäre Hülle, sondern zwanglos fließen die Gedanken über die brennendsten Fragen unserer Zeit, Schule, Kunst, Ehe, Sexualprobleme, Standesfragen 2c. wie von selbst aus den sieben Bitten hervor.

Thrasolt, Ernst, De profundis. Geistliche Gedichte. 128 u. VIII S. kl. 8°. brosch. M. 1.50, in f. Geschenkband geb. M. 2.50.

Johannes Mumbauer schreibt: Thrasolt ist einer unserer vielversprechendsten jüngeren Lyriker, bei dem uns wieder religiöse Herztöne von einer Unmittelbarkeit begegnen, wie wir sie vielleicht seit der Droste nicht mehr gehört haben. Bei ihm ist alles gestimmt auf das unvermischte Urmotiv aller Religion: das Verhältnis: „Gott und die Seele — die Menschenseele und Gott".

Stölzle, Dr. Remigius, o. Professor der Philosophie a. d. Universität in Würzburg, **Hermann Schell.** Rede bei der Enthüllung seines Grabdenkmales, gehalten am 18. Juli 1908. Geb. Oktav 22 Seiten. Preis 50 Pfg.

. . . Ein ruhiger und besonnener Beitrag zu einem abschließenden und geklärten Urteil im Streit der Meinungen über die Lebenswirksamkeit des Würzburger Theologen und Philosophen.

Im Kommissionsverlag der Buchhandlung **Gustav Fock** Leipzig ist erschienen:

Das

Opus imperfectum in Matthaeum

von

Dr. Theodor Paas

Religions- u. Oberlehrer am Gymnasium zu Crefeld

XVII u. 295 S. M. 5.—

(Druck von H. Laupp jr. Tübingen)

zu beziehen durch die Buchhandlung **Gustav Fock.** G. m. b. H. Leipzig.

J. J. Lentnersche Buchhandlung (E. Stahl) in München.
Dienerstr. 9.

Soeben erscheint in unserem Verlage:

Geistesfrüchte aus der Klosterzelle.

Gesammelte Aufsätze
von
P. Odilo Rottmanner O. S. B.
Stiftsbibliothekar von St. Bonifaz zum ersten Jahrestag seines Todes (11. IX)
herausgegeben von
P. Rupert Jud O. S. B.

8. VI u. 365 Seiten mit Porträt geb. M. 6.— eleg. geb. M. 7.—

Bei zahlreichen Freunden und Verehrern des unvergeßlichen Toden besteht wohl der dringende Wunsch, die in vielen Zeitschriften oder als selbständige Arbeiten erschienenen Abhandlungen desselben gesammelt und systematisch geordnet zu besitzen. Mit der Herausgabe dieses Buches wird dieser Wunsch nun in schönster Weise erfüllt. Eingeleitet wird dasselbe durch einen kurzen Lebensabriß, dem ein gutes Porträt vorangegeben ist. Die sich anschließenden Abhandlungen sind in folgende 6 Hauptabschnitte eingeteilt: „Augustinus-Patristik-Bibel und Exegese-Mystik-Kirchengeschichte-Gelegenheitsschriften“. — Ein ausführliches Namenregister erhöht den Wert des Buches. Möge es dazu beitragen, das Andenken an P. Odilo Rottmanner in weitesten Kreisen wach zu halten.

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.
Von **Dr. A. Thiel**, Bischof von Ermland.

10. vermehrte und verbesserte Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). Emil Bender's Verlag.

In meinem Verlage ist erschienen:

Gottesliebe und Sittlichkeit

Neue Untersuchungen über die Notwendigkeit der guten Meinung
von
Dr. Johann Ernst
Pfarrer a. D.
(Sonderausgabe aus der Theol. Quartalschrift)
Preis M. —.80.

Buchdruckerei von H. Laupp jr Tübingen.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag:

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von

Dr. Joseph Schmid, Pfarrer.

8°. 13 Bogen stark.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich in der Jos. Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München erschien, ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von **M. 4.20**, der viele Interessenten von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgesetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalschrift angesammelt sind, würden ohne dieses Register brach daliegen und wären wenigstens den Tübingen ferner stehenden Kreisen fast unzugänglich.

Das Werk ist nicht nur für diejenigen, die seit langen Jahren die Theol. Quartalschrift beziehen, von großem Wert, sondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wissenschaftlich und praktisch arbeitenden Theologen als vorzügliches Nachschlagebuch.

Bestellkarte liegt bei.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr

Tübingen, Herrenbergerstr. 1—3.

Digitized by Google

Digitized by Google

DEC 16 1942

MAY 17 1944

MA[illegible] 1967

[illegible] 1967

OCT 2[illegible] 1967

Digitized by Google

Digitized by Google